

आप्तमीमांसा प्रवचन

[भाग ६, १०]

प्रवक्ता :

अध्यात्मयोगी न्यायतीर्थ पूज्य श्री १०५ कुल्लुक
श्री मनोहर जी वर्णी 'सहजानन्द जी' महाराज



प्रबन्ध-सम्पादक :

जैनाथ जैन, सदस्य सहजानन्द शास्त्रमाला
यादगार बडतला, सहारनपुर .



प्रकाशक

मंत्री सहजानन्दशास्त्रमाला -

१८५ ए, रणजीतिपुरी, सदर मेरठ

मुद्रक :

पं० काशीराम शर्मा 'प्रफुल्लित'

साहित्य प्रेम, सहायनपुर,

[१९७१]

सर्वाधिकार सुरक्षित

[न्योछावर ५ रु]

श्री सहजानन्द शास्त्रमाला के संरक्षक महानुभाव—

- (१) श्रीमान् बा० महावीरप्रसाद जी जैन, बैकल, सदर मेरठ, संरक्षक, प्रथम दृष्टी
प्रधान दृष्टी
(२) श्रीमती श्री० फूलमालादेवी, धर्मपत्नी श्री सा० महावीरप्रसाद जी जैन बैकल,
सदर मेरठ, संग्रहिता

श्री सहजानन्द शास्त्रमाला के प्रवर्तक महानुभाव—

१	श्रीमान् लाला लालचन्द जी जैन सराफ	महारनपुर
२	” सेठ भबरीलाल जी जैन पाण्ड्या	झूमरीतिर्नया
३	” कृष्णचन्द जी रईस	देहरादून
४	” सेठ जगन्नाथ जी जैन पाण्ड्या	झूमरीतिर्नया
५	” श्रीमती सोवती देवी पैन	गिरीडीह
६	” मित्रचैन नाहरसिंह जी जैन	मुजफ्फरनगर
७	” प्रेमचन्द शोयप्रसाद जी जैन प्रेमपुरी	मेरठ
८	” सत्केचन्द लालचन्द जी जैन	मुजफ्फरनगर
९	” दीपचन्द जी जैन रईस	देहरादून
१०	” बालराम प्रेमचन्द जी जैन	मसूरी
११	” बाबूराम मुहारीलाल जी जैन	ज्वालापुर
१२	” केवलराम सप्रसैन जी जैन	जगाधरी
१३	” गेंदामल दगडू घाह जी जैन	मनाबद
१४	” मुकुन्दलाल गुप्तनाराय जी जैन नई मण्डी	मुजफ्फरनगर
१५	” श्रीमती धर्मपत्नी बा० कैलाशचन्द जी जैन	देहरादून
१६	” जयकुमार पीरसैन जी जैन सराफ	सदर मेरठ
१७	” मंत्री दिगम्बर जैन समाज	सण्डवा
१८	” बाबूराम धनकुप्रसाद जी जैन	तिस्सा
१९	” विद्यालचन्द जी जैन रईस	सहारनपुर
२०	” हरीचन्द ज्योतिप्रसाद जी जैन शोयरतियर	इटावा
२१	” श्री० प्रेम देवीघाह शु० बा० फरहलाल जी जैन संधी	जयपुर
२२	” मंत्राणी दिगम्बर जैन महिषा समाज	सण्डवा
२३	” सागरमल जी जैन पाण्ड्या	गिरीडीह
२४	” गिरधारीलाल चिरञ्जीलाल जी जैन	गिरीडीह
२५	” रायेलाल कासूराम जी जैन मोदी	गिरीडीह
२६	” फूलचन्द धननाथ जी जैन नई मण्डी	मुजफ्फरनगर
२७	” सुखवीरसिंह हेमचन्द जी जैन सराफ	बडोत
२८	” गोकुलचन्द हरकचन्द जी जैन गोष्ठा	मालगोला
२९	” दीपचन्द जी जैन सुपरिन्टेन्डेण्ट इन्जीनियर	कानपुर
३०	” मंत्री दि० जैन समाज नई की मण्डी	आगरा

३१	श्रीमान् लाला संचालिका दि० जैन महिला मण्डल नमककी मण्डी	आगरा
३२	" नेमिचन्द जी जैन रुक्मी प्रेस	रुक्मी
३३	" मन्मदनलाल शिवप्रसाद जी जैन बिलकाना वाले	सहारनपुर
३४	" रोशनलाल के० सी० जैन	सहारनपुर
३५	" मोल्हडमल श्रीपाल जी जैन, जैन वेस्ट	सहारनपुर
३६	" शीतलप्रसाद जी जैन	सदर मेरठ
३७	" बनवारीलाल निरञ्जनलाल जी जैन	शिमला
३८	" ॐ बीतमल इन्द्रकुमार जी जैन छाबड़ा	भूमरीतिलैया
३९	" ॐ इन्द्रजीत जी जैन बर्कल स्वरूप नगर	कानपुर
४०	" ॐ मोहनलाल ताराचन्द जी जैन बडजात्या	जयपुर
४१	" ॐ दयाराम जी जैन भार. ए. डी. ओ.	सदर मेरठ
४२	" ॐ मुन्नालाल बादवराम जी जैन	सदर मेरठ
४३	" + जिनेश्वर प्रसाद अभिनन्दनकुमार जी जैन	सदर मेरठ
४४	" + जिनेश्वरलाल श्रीपाल जी जैन	शिमला

नोट—जिन नामोंके पहिले ॐ ऐसा चिन्ह लगा है उन महानुभावोंकी स्वीकृत सदस्यताके कुछ रुपये आपे हैं, शेष भाने हैं। तथा जिनके पहिले + ऐसा चिन्ह लगा है उनकी स्वीकृत सदस्यताका रुपया अभी तक कुछ नहीं आया सभी बाकी है।

आमुख

तत्त्वार्थसूत्र (मोक्षशास्त्र) की गन्धर्वहस्तिमहामाष्य नामक टीका करनेके प्रारम्भमें मोक्षमार्गके नेता ब्राह्मणोंके बंदन करनेके प्रसंगकी व्याख्याये सर्वप्रथम श्री सांख्यिकशिरोमणि समन्तभद्राचार्यने ने प्राप्त सर्वज्ञ ही क्यों बंदन करनेके योग्य है इसपर भीमासा (संयुक्तिक विचारणा) की। किसीके पाम देव आते हैं, कोई आकाशमें चलते हैं, किसीपर चमर डुलते हैं, इन कारणोंसे वे ब्राह्मण नहीं हैं पूज्य नहीं हैं। ये बातें तो मायावी पुरुषोंमें भी संभव हो सकती हैं। संसारी देवीमें संभव होनेसे दिव्य शरीर भी पूज्यत्वका हेतु नहीं है। तीर्थप्रवृत्ति भी अनेकोने की है उनमें परस्पर-विरोध भी है अतः तीर्थप्रवचन सबकी आप्तताका हेतु नहीं बन सकता, किन्तु जिसके परस्पर विरुद्ध बचन नहीं हो, मुक्तिशास्त्रसे अविरुद्ध बचन हो, प्रमाणसे प्रसिद्ध व अवाधित बचन हो वही निर्दोष हो सकता है। इस चर्चापर वस्तुस्वरूपके अभिमतोंपर पाण्डित्यपूर्ण अयुक्तिक विचार किया गया है। जैसे किन्हीं दार्शनिकोंका सिद्धान्त है कि तत्त्व एकान्ततः भावस्वरूप है किसी भी प्रकार अभावस्वरूप नहीं है। इस सम्बन्धमें सक्षिप्त रूपमें यह जानकारी दी है कि यदि कोई पदार्थ सर्वथा भावरूप है तो कोई भी पदार्थ सब पदार्थोंके सद्भावरूप हो जायगा तब द्रव्य क्षेत्र कालभावकी कुछ भी व्यवस्था नहीं हो सकती। भौतिकान्तको अनेक विधियोंसे अनेक दोषें दूषित दर्शाया है। किन्हीं दार्शनिकोंका अभिमत है, किन्हीं दार्शनिकोंका मन्तव्य है कि तत्त्व अभावस्वरूप ही है इस विषयमें बताया गया है कि पदार्थ यदि अभौतिकान्तमय है तो ज्ञान, वाक्य, प्रमाण

भावि कुछ भी न रहा फिर सिद्ध ही क्या किया जा सकेगा ? यो पदार्थ न केवल भाव-स्वरूप ही है और न केवल अभावस्वरूप ही है किन्तु प्रत्येक पदार्थ स्व द्रव्य क्षेत्रकाल भाव भावस्वरूप है और हर द्रव्य क्षेत्रकाल भावसे अभावस्वरूप है। तथा दोनों स्वरूपोंको एक साथ कहा जाना अवश्य होनेसे अवक्तव्यरूप है। यों तीन स्वतन्त्र धर्म सिद्ध होनेपर इनके द्विसंयोगी तीन भङ्ग और त्रिसंयोगी एक भङ्ग और सिद्ध होता है। यो सप्त भङ्गोंमें भावस्वरूप व अभावस्वरूपका वर्णन करके सम्यक् प्रकाश दिया है।

पूर्वोक्त स्याद्वाद विधिसे निम्नाद्धृत इन सब विषयोंके सम्बन्धमें भी यथार्थ प्रकाश दिया गया है (१) पदार्थ एक है या अनेक है, (२) वस्तु अद्वैतरूप है या द्वैतरूपे अर्थात् एकान्त. सभी दोय सर्वथा पृथक् पृथक् हैं, (३) वस्तु नित्य है या अनित्य, (४) वस्तु वक्तव्य है या अवक्तव्य, (५) कार्यकारणमें, गुण गुणोंमें सामान्य सामान्य-वान्में भिन्नता है, या अभिन्नता है, (६) धर्म धर्मोंको सिद्ध आपेक्षिक है या अनापेक्षिक है, (७) क्या हेतुसे ही सब कुछ सिद्ध होता है या भागमेंसे ही सब कुछ सिद्ध होता है (८) क्या प्रतिभासमात्र अन्तरङ्ग अर्थ ही है या बहिरङ्ग प्रमेय पदार्थ ही है, (९) क्या भाग्यसे ही अर्थसिद्धि है या पुरुषार्थसे ही अर्थसिद्धि है (१०) क्या अन्य प्राणियोंमें दुःखके उत्पादसे पाप बंधता है, (११) क्या अन्य प्राणियोंमें सुखाका उत्पाद होनेसे पुण्य बंधता है, (१२) क्या स्वयंके क्लेशसे पुण्य बंधता है, (१३) क्या स्वयंके सुखसे पाप बंधता है, (१४) क्या अज्ञानसे याने ज्ञानकी कमीसे बन्ध ही होता है, (१५) क्या अल्प ज्ञानसे मोक्ष होता है। उक्त सभी विषयोंकी समुक्तिक भीमांसा करके स्याद्वाद विधिसे सभी विषयोंका यथार्थ परिचय कराया गया है, जिसका प्रति सक्षेपमें वर्णन किया जाय तो वह भी बहुत अधिक विवरण हो जाता है। इस सबको पाठकगण स्वयं इन प्रवचनोंका अध्ययन करके परिज्ञात करें। अन्तमें वस्तुस्वरूपको सिद्ध करने वाले तत्त्वज्ञानकी प्रमाणरूपता व एकाद्वाद नय सत्कृतता व तत्त्वज्ञानका फल, स्याद्वादका विवरण, केवल प्रत्यक्ष परोक्षके अन्तमें स्याद्वादकी केवल ज्ञानवत् सर्वसत्त्वप्रकाशकताका वर्णन करके वीतराग सर्वज्ञ, हितोपदेशोंको ही प्राप्त होना सिद्ध किया है तथा आत्मकल्याणार्थी पुरुषोंको सम्यक् उपदेश और मिथ्योपदेशकी विशेष जानकारी हो एतदर्थ इस आशुभीमांसाको रचनेका आशय तार्किक बुद्धिमणि श्री समन्तभ्राचार्यने बताया है।

इस महान ग्रन्थके सुदृढतम महत्त्वको सरलतासे सर्वसाधारणोपयोगी प्रवचन द्वारा प्रकट करना अध्यात्मयोगी, न्यायार्थी, पूज्य श्री १०५/धुल्लक मनोहर श्री वर्णा जी महाराजके प्रकाण्ड पाण्डित्यका सुमधुर फल है जिसे जैन भीमासकोंकी उच्चतम कोटिमें विराजमान करनेका महाराजश्री ने प्रयास किया है। आशा है जैन समाज ही नहीं, विश्व समाज इस प्रयाससे लाभान्वित होगा।

तत्त्वज्ञान-प्रभावित

ज्याकरणरत्न, काशीराम शर्मा 'अफुल्लित'

सहारनपुर

आप्तमीमांसा-प्रवचन

[नवम भाग]

प्रवक्ता :

(अध्यात्मयोगी न्यायतीर्थ पूज्य श्री १०५ क्षु. मनोहर जी वर्णी महाराज)

आप्तकी मीमांसा में अनेक एकान्तवादोंके निराकरणके पश्चात् भेद-कान्तकी मीमांसा—इस ग्रन्थके निर्माणका मूल आधार यह है कि मोक्ष मार्गका नेता कौन है ? जिसके शासनका आलम्बन करके हम प्राणी ससारके सङ्कटोंसे मुक्ति पा सकें। उस मोक्ष मार्गके नेताके सम्बन्धमें पहिले बाह्य कारणोंकी मीमांसा की गई है कि कोई आकाशमें चलते हो इस कारण वे आप्त भगवान् अथवा मोक्षमार्गके नेता नहीं हैं या उनके पास देव आते हैं इस कारण वे आप्त नहीं हैं अथवा उनका शरीर दिव्य है इस कारण भी आप्त नहीं हैं उन्होंने तीर्थ चलाया तो यो तीर्थ तो अनेक लोगोंने चलाया है पर वहाँ यह सोचना होगा कि तीर्थ चलाने वाले सभी तो आप्त नहीं हैं। उनमें कोई ही आप्त हो सकता है। तो कौन आप्त हो सकता है ? यह सिद्ध करनेके लिए कहा गया कि जिसमें रागादिक दोष तो रच भी न रहे हो और ज्ञानके आवरण करने वाले कर्म भी न रहे हो ऐसा कोई निर्दोष पुरुष ही आप्त हो सकता है। निर्दोष कौन है ? यह जिज्ञासा होना प्राकृतिक है। तो इस विषयमें समाधान दिया कि वही निर्दोष पुरुष माना जा सकता है जिसके वचन युक्ति और शास्त्रसे विरुद्ध न पड़ते हो। अब यह कहा गया कि हे प्रभो, हे रागद्वेषके जीतने वाले जिनेन्द्र देव अथवा अपने ज्ञानादिक गुणोंकी परिपूर्णताके कारण पूज्य अरहंत देव आप ही निर्दोष हैं क्योंकि आपका शासन न युक्तिसे विरुद्ध है न शास्त्रसे विरुद्ध है। इस ही सिलसिले को लेकर अनेक दार्शनिकोंने अपने अपने दर्शनकी बात रखी। जैसे भद्वैतवादियोंने भद्वैत सिद्धान्तमें रखा, पृथक्त्ववादियोंने पृथक्त्व सिद्धान्त रखा, एकत्ववादियोंने एकत्व सिद्धान्त रखा, अनेकत्ववादियोंने अनेकत्व सिद्धान्त रखा। केवल सम्मान्य तत्त्व मानने वालोंने अस्तित्ववाद रखा और शून्य तत्त्व मानने वालोंने नास्तित्वका सिद्धान्त रखा, नित्यत्ववादियोंने वस्तुके नित्यत्वका सिद्धान्त रखा, क्षणिकवादियोंने क्षणिकत्वका सिद्धान्त रखा। इस तरह अनेक दार्शनिकोंने अपना सिद्धान्त रखा किन्तु वह सर्वथा बादी होनेके कारण अर्थात् एकान्त आग्रह

अयं ब्रह्मगुणानां गुणगुणान्यापि च ।

सामान्यनद्रङ्गत्वं चैकान्तेन यदीष्यते ॥६१॥

विशेषवादमें भेदकान्तका सिद्धान्त—यदि एकात्मने यह माना जाता है
 कि जर्म और करस्मने मानापन है अर्थात् भेद है, गुण गुणोंमें मानापन है अर्थात्
 - है और सामान्य एवं सामान्यवानमें अन्तर्धान है अर्थात् भेदकान्त है, यदि ऐसा
 माना जाता है तो इस सिद्धान्तका सन्तुष्टान्तरण अगतीकारिकमें किया जायगा। इस
 भाविकामें एक वैशेषिकोंका सिद्धान्त क्या है? इसकी सूचना दी गई है। विशेषवादियों
 में जर्म करस्मने मानापन माना है। जैसे कार्य तो हुआ बट, कारण हुआ मृतपिण्ड
 तो हतः कार्य करस्मने संख्या भेद है। गुण गुणोंमें भेद माना है। जैसे गुणी हुआ
 साकान् और गुण हुआ महत्त्व इन दोनोंमें भेद है। सामान्य सामान्यवानमें भेद माना
 है। सामान्य तो हुए पर सामान्य अथवा अपरसामान्य और सामान्यवान-हुए पदार्थ,
 द्रव्य, गुण, और कर्म। इसी प्रकार मान और अभावके विशेष्यमें भेद माना है।
 अभाव हुआ अभाव ही और जिनमें अभाव पाया जाता वे हुए पदार्थ अभावके विशेष्य,
 जैसे अभाव अभाव, तो यहाँ दो बातें कहीं गई—अभाव और अभाव। इनमें भेद माना
 जाता है। इसी प्रकार विशेष्य और विशेषवानमें भी भेद, अभाव-अभावमें भी भेद
 इस तरह एक भेद एकात्मका सिद्धान्त है। इस दार्शनिकका नाम ही वैशेषिक है।
 जहाँ विशेष अर्थात् भेद भेद ही माना जाता है। योद्धा भी कुछ परिचय विशिष्ट
 प्राप्त हो रहा हो यहाँ भेदका एकान्त कर दिया जाता है। ऐसी वैशेषिकवाद सिद्धान्त
 की बात इस कारिकामें सूचित की गई है।

कार्य कारण, गुण गुणी, सामान्य साक्षिज्यवाने, क्रिया क्रियावान, विशेष विशेषवान, अभाव अभावविशेष्यमें, भिन्नताका निदेश—
 सब पूर्वपक्षमें कृते विशेषवादियोंके सिद्धान्तकी विशेष चर्चा की जा रही है। विशेषवादी कहते हैं कि कार्य तो कहलाता है तबु आदिक अवयवके कारणसे बलसे आदिक क्रिया। जैसे कपड़ा बनता है तो उसमें कारण होता है सूत्रयन अवयवोंका सायोग और उसका कारण है तबुवोमें होने वाले बलन आदिक कार्य। तो कार्यका अर्थ वृक्ष क्रिया अवयवमें होने वाली क्रिया तथा प्रतिय सायोग आदिक गुणमें होने वाली क्रिया तथा प्रत्यवाभाव भी कार्य कहलाता है प्रवृत्तसाधन सूत्रयन आदिकके कारणसे

बनता है, तो वहाँ मुद्गर आदिकेका व्यापार हुआ वह भी कार्य है। तो कार्यके अर्थमें क्रिया, संयोग, प्रध्वंस इन सबका ग्रहण किया जाता है, कारणके भाषने है समवायी कारण और कर्मेवान अनित्य गुणवान और पट आदिक अवयव तथा जो प्रध्वंसभाव निमित्त हुआ सो भी कारण कहलाता है ये सभी कारण है मुद्गर आदिक ये सभी कारण कहलाते हैं। तो इन कार्य और कारणोंमें परस्पर भेद है, ये एक नहीं हो जाते हैं। कार्य अन्य है और कारण अन्य जिस प्रकार कार्य व कारणमें अन्यता है उसी प्रकार गुण अन्य है और गुणी अन्य है। यहाँ गुण शब्दका अर्थ है नित्य गुण, क्योंकि अनित्य गुणका तो कार्य कारणमें वर्णन किया गया है। जैसे महत्त्व नित्य गुण है और गुणी है आकाश, उस महत्त्व गुणका आश्रयभूत पदार्थ। सो यो गुण और गुणीमें भी भेद एकान्त है। सामान्यका अर्थ है पर सामान्य और अपरसामान्य। जो सब पदार्थोंमें व्यापक रहने वाला है वह तो पर सामान्य है वह एक ही है, और जो भिन्न-भिन्न जातियोंमें साधारण रूपसे रहने वाला सामान्य है वह अपर सामान्य है। जैसे सत्त्व, यह तो पर सामान्य है क्योंकि सब पदार्थोंमें पाया जा रहा है, और जीवत्व आदिक भूतिकात्व आदिक ये अपर सामान्य है ये कुछ पदार्थोंमें पाये जाते हैं, उनके अतिरिक्त अन्यमें नहीं। यह सब सामान्य है और सामान्यवान है द्रव्य गुण कर्म जिसमें सामान्यका सम्बन्ध है वह सामान्यवान कहलाता है। इनमें भी परस्पर भेद है। इसमें जो भी बात परिचयमें आती है वह जुदी जुदी ही है, इस तरह यह सिद्धान्त बनता है कि क्रियावान् अवयव अवयवीमें गुण गुणीमें विशेष विशेषवानमें, सामान्य सामान्यवानमें प्रभाव और अभावके विशेष्यमें भिन्नता ही है, क्योंकि भिन्न प्रतिभास होनेसे। जब इनका परिज्ञान जुदे-जुदे रूपसे हो रहा है तो ये सब पदार्थ जुदे-जुदे ही हैं। जैसे हिमालय और विन्ध्याचल, ये दो पर्वत भिन्न-भिन्न रूपसे प्रतिभासमें आ रहे हैं अतएव भिन्न ही हैं।

विशेषवादमें अनुमान प्रयोग द्वारा भेदकान्तकी सिद्धि—भेदकान्तकी सिद्धिमें यह अनुमान प्रयोग है कि ये सर्व तत्त्व परस्पर भिन्न ही हैं, क्योंकि इनका प्रतिभास भिन्न-भिन्न रूपसे हो रहा है। इस अनुमान प्रयोगमें दिखा गया हेतु असिद्ध नहीं है। अर्थात् ये सभी तत्त्व भिन्न प्रतिभास वाले बन रहे हैं। यहाँ साध्य बनाया गया है—
सिद्ध जो प्रती है अर्थात् ये सभी तत्त्व हैं, इतमें भिन्न कारण हेतु असिद्ध नहीं है और भिन्न प्रतिभास भी नहीं है। अर्थात् हेतुके विषयमें सब अर्थात् यह विलकुल भी न जाना जा प्रतिवादीमेंसे किसी एककी ही मसके जा रहे हैं। यह बात

भेदकान्तसाधक हेतुका व्यभिचार दूर करनेके प्रयत्नमें 'एक पुरुषा-पेक्षा' विशेषण लगानेकी वैशेषिकीकी योजना—अब यहाँ कोई वैशेषिकीके प्रति शका कर रहा है कि वैशेषिकीका दिया गया हेतु (भिन्न प्रतिभासत्वात्)—भिन्न पुरुषके प्रतिभासके विषयभूत भिन्न भयंके साथ व्यभिचारी है अर्थात् जुदे-जुदे दो पुरुषोंने देवदत्त और यज्ञदत्तने किसी एक ही पदार्थका प्रतिभास किया। जैसे मानो सामने रखी हुई चौकीको उन दो पुरुषोंने जाना तो उनका प्रतिभास नो भिन्न भिन्न हो गया। क्योंकि देवदत्तके द्वारा जाना गया प्रतिभास भयं है और यज्ञदत्तके द्वारा किया गया प्रतिभास भयं है। तो प्रतिभास भेद तो हो गया किन्तु भयं भेद नहीं है। वस्तु यह एक ही है। तब यह व्याप्ति न रही कि जहाँ भिन्न प्रतिभास हो, वहाँपर भयंभयना ही, सिद्ध किया जाय। इस शकाके उत्तरमें विशेषवादी कहते हैं कि हम भिन्न प्रतिभासत्त्व हेतुमें "एक पुरुषकी अपेक्षासे" इतना विशेषण जोड़ देना चाहें। तो जो एक पुरुषकी अपेक्षासे भिन्न प्रतिभास हो तो वहाँ भेद एकान्त होता है। यहाँ एक चौकीको देवदत्त और यज्ञदत्त ऐसे भिन्न भिन्न पुरुषोंने जाना है। एक ही पुरुष जाने और उसके प्रतिभासमें आये तो समझना चाहिए कि उस प्रतिभासके विषयभूत पदार्थ भी, भिन्न-भिन्न हैं। तो एक पुरुषकी अपेक्षासे भिन्न-भिन्न हैं। तो एक पुरुषकी अपेक्षासे भिन्न प्रतिभासपना होनेसे इनका हेतु कहनेपर हेतुमें यह व्यभिचार नहीं आता है।

भेदकान्तसाधक सविशेषण हेतुमें भी व्यभिचार निवारणार्थ भिन्न-लक्षणत्वकी विशेषता लगानेकी वैशेषिकीकी योजना—अब विशेषवादियोंके प्रति शकाकार कहता है कि इसना भी विशेषण लगा दिया जाय कि एक पुरुषकी अपेक्षासे भिन्न प्रतिभास होनेसे, हेतुमें एक पुरुषापेक्ष विशेषण लगा देनेपर भी देखिये। किस पुरुषने क्रमसे एक ही पदार्थके सम्बन्धमें भिन्न-भिन्न प्रतिभास किया? तो देखो। वहाँ जानने वाला भी एक पुरुष है और पदार्थ भी एक ही जाना गया है, लेकिन उसमें भिन्न-भिन्न रूपसे प्रतिभास हुआ है। तो भिन्न प्रतिभास होनेपर भी भेद सिद्ध न हो सका अतएव भेद प्रतिभास होनेसे यह हेतु व्यभिचारित है। इस शकाके उत्तरमें विशेषवादी कहते हैं कि जिसमें भिन्न लक्षण पाया जा रहा हो उससे संबंधित जो भिन्न प्रतिभासपना है, वह वहाँ हेतु बताया गया है, किन्तु यहाँ तो जैसे एक ही वृक्षके सम्बन्धमें एक ही पुरुषने दूरसे देखा तो अस्यष्ट प्रतिभास हुआ। निकट जाकर देखा तो स्पष्ट प्रतिभास हुआ। जो एक ही पुरुषके द्वारा एक ही पदार्थमें भिन्न प्रतिभास हुआ अतएव भेदकी आपत्ति नहीं दी जा सकती, क्योंकि उन दोनों पुरुषोंमें जो विषय हुआ है वह वृक्ष एक है, वहाँ भिन्न लक्षण नहीं पाया जा रहा है। जहाँ लक्षण भिन्न पाया जा रहा हो उसका जो भिन्न प्रतिभास है वह भेद एकान्तको सिद्ध करता है। कार्य-कारणये, गुण-गुणीने, सामान्य-सामान्यवातमें भिन्न लक्षण पाया जा रहा

है, इस कारण वहाँ भेद एकान्त सिद्ध होता है। एक वस्तुमें भिन्न लक्षणरूपसे प्रतिभास नहीं हो सकता, भले ही निकट और दूर रहनेके कारण अस्पष्ट और स्पष्ट, प्रतिभास हो, मगर प्रतिभासोका विषयभूत पदार्थ तो एक वृक्ष है, उसमें भिन्न लक्षण नहीं पाये जा रहे हैं। तो एक वस्तुमें भिन्न लक्षणरूपसे प्रतिभास नहीं होता, अतः हेतु व्यभिचारी नहीं है।

भेदेकान्तसाधक हेतुके विरुद्धादिदोषों रहित होनेका शंकाकारका कथन—यह हेतु विरुद्ध भी नहीं है, क्योंकि समस्तरूपसे अथवा एक देशरूपसे विपक्षमें जाने अभेदमें भिन्न प्रतिभासत्त्व हेतु नहीं पाया जाता। विरुद्ध दोष तो तब आया करता है जब हेतु साध्यके विरुद्धके साथ व्याप्ति रखे। यहाँ हेतु कहा गया है भिन्न प्रतिभासत्वात् और साध्य यहाँ गया है भेद एकान्त। तो भिन्न प्रतिभासपना अभेदमें नहीं हुआ करता है इस कारण यह हेतु विरुद्ध भी नहीं है। भेद एकान्तका साधक यह हेतु कालात्यायपदिष्ट भी नहीं है, क्योंकि इस अनुमान प्रयोगमें बताये गये वृक्षमें न प्रत्यक्षसे दोष है न भागमेंसे बाधा है। कालात्यायपदिष्ट दोष उसे कहते हैं कि जहाँ पक्ष ही सिद्ध न हो और उसमें अनुमान प्रयोग किया जाय। जैसे पर्वत है ही नहीं और कह रहे कि इन पर्वतमें अग्नि है। है कुछ भी नहीं तो ऐसी घटनायें जहाँ जैसे कि पक्ष सिद्ध ही न हो, अथवा बाधित हो और वहाँ अनुमान प्रयोग करे तो यह दोष होता है लेकिन प्रकृत अनुमानमें पक्ष अबाधित है अतएव यह दोष नहीं आता। अब यहाँ विशेषवादियोंके प्रति स्याद्वादी शङ्का करते हैं कि देखिये ! कार्य कारणमें तादात्म्य है, गुण गुणोंमें सामान्य सामान्यवानमें तादात्म्य पाया जा रहा है क्योंकि ये अभिन्न देशी हैं। जिनमें तादात्म्य नहीं होता। जैसे कि विन्ध्याचल और हिमालय इनमें तादात्म्य नहीं है अतएव अभिन्न देशपना भी नहीं है किन्तु प्रकृत कार्य कारण गुण गुणों सामान्य सामान्यवानमें अभिन्न देशपना है, इस कारण अनुमानसे पक्षमें बाधा आती है। विशेषवादी उक्त शङ्काका उत्तर देते हैं कि शङ्कामें जो यह कहा गया था कि कार्य कारण आदिकमें तादात्म्य है, अभिन्न देश होनेसे सो यहाँ अभिन्न देश सिद्ध नहीं हो रहा है, क्योंकि ऐसे अभेद देश दो प्रकारसे परखे जाते हैं—एक शास्त्रीय देशाभेद और दूसरा लौकिक देशाभेद। सो शास्त्रीय देशाभेद तो यहाँ असिद्ध है क्योंकि कार्यका जो अपना कारण देश है वह जुदा है और कारणका अपने अन्य कारण का देश जुदा है। जैसे पट कार्य हुआ तो पटका स्वकीय कारण है तब और तबुओं का कारण है कपास तो देखो सभीका देश भिन्न-भिन्न रहा। इसी कारण गुण गुणों का सामान्य सामान्यवानका देश समझ लेना चाहिए। अब लौकिक देशाभेदकी बात सुनो ! लौकिक देशाभेद बताकर तादात्म्य बनानेकी जो शका की गई है सो देखिये ! लौकिक देशाभेद आकाश आत्मा आदिकमें पाया जा रहा है। तो जिस ही क्षेत्रमें आत्मा है उस ही क्षेत्रमें आकाश है। तो लौकिक देशाभेद तो रह गया पर तादात्म्य

नहीं है, तो लौकिक देशभेदकी हेतु मानीये तो यह हेतु व्यभिचरित हो जाता है तब यह अनुमान-युक्त नहीं रहता । तो जब तादात्म्यको सिद्ध करने वाला अनुमान घटित हो गया तो अब हमारे प्रकृत पक्षमें किसी प्रकारकी बाधा नहीं आती है, अर्थात् गुण गुणी कार्य कारण सामान्य सामान्यवान् ये सभी भिन्न भिन्न हैं ।

कथञ्चित् तादात्म्यका भी निराकरण करते हुए वैशेषिकों द्वारा भेद कान्तको समयनका संप्रसङ्ग है—अब यहाँ कोई शका करता है कि इन सब बातों में कथञ्चित् तादात्म्य तो प्रत्यक्षसे ही प्रतीत हो रहा है । जैसे गाय है तो गाय व्यक्ति और गो सामान्य ये न्यायी न्यायी जगहमें कहा पड़े हैं ? इनका कथञ्चित् तादात्म्य देखा ही जा रहा है । इस कारणसे सर्वथा भेद पक्षकी बात कहना बाधित है । अब इस शकाके उत्तरमें वैशेषिक कहते हैं कि सर्वथा भेद पक्षमें बाधा नहीं दी जा सकती । क्योंकि कथञ्चित् तादात्म्यके साथ भेदका विरोध है । या तो भेद ही हो अथवा अभेद ही हो कथञ्चित् तादात्म्यका क्या कतलब ? तब यहाँ कोई कहता है कि तब तो इसे कारण भेद ही मत रहो, पूरा अभेद मान लिया जाय । उत्तरमें वैशेषिक कहते हैं यह कहना भी युक्त नहीं है क्योंकि पदार्थमें भेद पूर्वसिद्ध है कार्य कारणत्व आदिकका भेद सभी लोगोंने माना है ऐसा वह पूर्व प्रसिद्ध है किन्तु तादात्म्य पूर्वसिद्ध नहीं है । भिन्न-भिन्न जन्ते वाले गुण गुणीका ही तो भेद तादात्म्य अथवा समवाय लीसा सम्बन्ध वर्तककर समझाया जाता है । यदि तादात्म्य पहिलेसे सिद्ध हो जाय तो उस एक ही चीज रहती । अब कार्य कारण आदिक वन ही नहीं सकते और उनमें भेदका कोई अधिकरण ही और धर्मिका कोई आधेय हो अथवा धर्म धर्म ही अधिकरण आधेय हो, ये सब बातें कुछ भी नहीं बन सकती । जहाँ सर्वथा तादात्म्य पूर्वसिद्ध मान लिया जाय और इतना ही नहीं, किन्तु व्यपदेश आदिकका भेद नहीं बताया जा सकता कि यह इसकी क्रिया है, यह घटकी शीतनिवारण क्रिया है किन्तु उसका कारण भूत तत्त्वकी क्रिया नहीं है और उनमें रहने वाले शुक्लत्वादिक गुणों की क्रिया है, इस प्रकार फिर भेद भी बन सकेगा, मत गुण गुणी कार्य कारण आदिकका परस्पर तादात्म्य मानना युक्त नहीं है । मत मानना ही होगा कि जिसका भी भिन्न प्रतिभास हो रहा है वे सब प्रत्यक्ष प्रत्यक्ष ही हैं, भेद और तादात्म्यको वैयर्थ्य करण्य है, भेदका तो सर्वथा भिन्न वस्तु आधार है और अभेदको आधार सर्वथा अभिन्न वस्तु है । यो भेद और तादात्म्यमें जुड़े-जुड़े अधिकरण पाये जानेसे वैयर्थ्य करण्य आता है और फिर तादात्म्यको और भेदका परस्पर विरोध है । जैसे कि शीत स्पर्श उष्ण स्पर्शका परस्पर विरोध है । भेद और तादात्म्यको एक आधारमें मान लिया जाय तो सकर और व्यतिकर नामके दोष भी हो जाते हैं । और यदि सकर व्यतिकर दोषकी आपत्ति दूर करनेका यत्न करोगे तो यह तो है ही कि दोनों पक्षोंमें कहा गया दोष आता है । भेदरूप और अभेदरूप ये दो रूपरस अभेद भी भेदरूप बन

गया और अभेदरूप बन गया। तो यों यदि उनमें दुरुपता मान ली जाती है तो फिर कहीं भी निराम न मिल सकेगा। न ज्ञान हो सकेगा और सभीका अभाव हो जायगा, इस कारण गुण गुणी, अवयव अवयवी, सामान्य सामान्यवान, क्रिया क्रियावान आदि में भेद-एकान्त ही है। वहाँ कथञ्चित् तादात्म्य कहना अथवा अभेद कहना ये सब मतलब असमीचीन हैं। इस प्रकार वैशेषिकवादियोंने अपने वैशेषिकवादका सिद्धान्त रखा। एवं समन्तभद्राचार्य इस भेद एकान्तका निराकरण करते हैं।

एकस्यानेकवृत्तिर्न भागाभावाद्ग्रहणी वा ।

भागित्वाद्ग्रस्य नैकत्वं दोषो वृत्तेरनाहते ॥ ६२ ॥

भेद-ज्ञानान्तर्से एकका अनेकसे रहनेकी असंभवता आदि दोषोंकी आपत्ति बजाते हुए भेद-एकान्तका निराकरण—गुण गुणी, अवयव अवयवी आदिकमें सर्वथा भेद मान लेतेपर यह आपत्ति आती है कि फिर वहाँ एककी अनेकमें वृत्ति नहीं बन सकती, क्योंकि वहाँ अणु ही नहीं है। अवयवी आदिकके बीचमें किसी भी एकका सर्वथा भेद स्वीकार कर लेतेपर अपने कार्यके आरम्भक अवयव आदिक जो अनेक हैं उनमें वृत्ति नहीं हो सकती। अर्थात् अवयवीका जाना अवयवोंमें रहना नहीं चल सकता, क्योंकि वे सब तिरछे हैं और यदि अवयवोंमें विभाग बना लो तो सब वे बहुत अवयवी बन जायेंगे। और जो अवयवीका अवयवोंमें रहना मान लिया जायगा—तो बहुत अवयवी हो जायेंगे, जैसे एक घटके आरम्भक बहुतसे अवयव हैं तो जितने अवयव है उतने ही वहाँ अवयवी कार्य कहलायेंगे। तब एक ही अवयवीका भूब, एकत्व नहीं रह सकता। ऐसा जो स्वाभाविकतसे बहुभूत हैं उनके सिद्धान्तमें भेद एकान्त माननेपर यह आपत्ति आती है कि फिर वह एक अनेकमें किस प्रकार रह सकेगा? कार्य कारणका गुण गुणीका, सामान्य सामान्यवानका यदि एकान्तसे भिन्नमना ही मान लिया जाता है तो एक कार्य द्वयकी अनेक कार्योंमें फिर वृत्ति-संभवता चाहिए कि वह किस तरहने रह सके? यदि एक कार्यका अनेक कारणोंमें भेद नहीं मानते, तो कार्य कारण भाग ही नहीं बन सकता। जैसे कि जो कार्य नहीं और कारण नहीं बनने वृत्ति न होनेसे कार्य कारण भाग नहीं बन सकता। तब और घटमें क्या कार्य कारण भाग बन सकता है? क्यों नहीं बनता? यों नहीं बनता कि तबुकी घटमें वृत्ति नहीं है। तो वृत्ति माननी ही पड़ेगी और जब वृत्ति माननेके लिए चलेंगे तो कार्य कारणोंमें कृता हे ऐसी वृत्ति माननेको जब चलेंगे ये संसृष्टकार तो वे पूछें जा सकते हैं कि प्रत्येक आधारमें वह कार्य एक स्वरूपसे रहा या सर्वस्वरूपसे रहा? जैसे तबुकी में पट बना तो पट कार्य तबुकीके सर्वस्वरूपसे बना यह एक-स्वरूपसे बना? इन दोनों विचारोंमें यदि यह माना जाता है कि कोई एक कार्य द्वय अनेक प्रविकारणोंमें रह रहा तो प्रत्येक आधारमें वह एक-स्वरूपसे नहीं रह सकता, क्योंकि अवयवीको निरस

मे विन्ध्याचल नहीं रहता । क्योंकि हिमाचलसे विन्ध्याचल अत्यन्त भिन्न है और अवयवी आदिकका अपने आश्रयभूत अवयवोमे रहना पाया ही जा रहा है इस कारण एकान्तसे भिन्नता इसमे नहीं कही जा सकती है । इस अनुमानके द्वारा गुण गुणी आदिककी भिन्नताका पक्ष बाधित हो जाता है । इस कारण भिन्न प्रतिभासत्वात् यह हेतु कालत्यायपदिष्ट है अर्थात् प्रत्यक्षसे बाधित है । अतः यह मागना चाहिए कि लक्षण भेद ही इसमे है किन्तु आधारभूत वस्तु एक ही है और ये सब उसके अंश हैं ।

अत्यन्त भिन्न पदार्थोमे सयोग सम्बन्धसे भी 'इहेद' व्यपदेशकी अशक्यता—यहाँ शङ्काकार कहता है कि यह अनुमान समीचीन नहीं है जो अनुमान किया गया है कि जिसका जिससे भिन्नताका एकान्त है उसकी वहाँ वृत्ति नहीं पाई जाती है । यह अनुमान असम्यक है, इसका प्रमाण यह है कि जब थालीमे दही रखा है तो वहाँ देखो थाली भिन्न चीज है दही भिन्न चीज है फिर भी थालीमे दहीकी वृत्ति पायी जा रही है । तब यह बात कहाँ रही कि जो जिससे भिन्न है उसका वहाँ रहना नहीं पाया जाता । मटकेमे दही रखा है मटका भिन्न है दही भिन्न है फिर भी मटकेमे दही मौजूद है इससे सिद्ध है कि आपका यह अनुमान मिथ्या है तब हमारे दिए गए उस अनुमानमे कि ये सभी परस्पर भिन्न हैं क्योंकि भिन्न प्रतिभास हो रहा है यह बात सत्य साबित होती है, सयोग ही तो एक वृत्ति कहलाती है और वह भिन्न पदार्थोमे ही हो सकती है । जो अभिन्न पदार्थ हो उनमे सयोग क्या कहलायगा ? अतः भिन्नताका एकान्त सही तत्त्व है । इस शंकाके उत्तरमे कहते हैं कि यह शंका युक्ति रहित है । देखिये—जो दो संयोगी पदार्थ हैं जैसे मटका और दही, इन संयोगी पदार्थोका जो कि सयोग परिणामात्मक बन गए हैं उनमें सर्वथा भेद सिद्ध नहीं किया जा सकता । अन्यथा यदि सर्वथा भेद ही मान लिया जाय तो वहाँ 'सयोगका अभाव हो जाना चाहिए । संयोगी पदार्थोसे सर्वथा भिन्न सयोगकी उत्पत्ति यदि मानी जाय तो किसी एकका अन्यमें सयोग है यह कैसे व्यपदेश होगा याने दहीका और मटकेका एकदम अन्यत्व मान लिया जाय तो दहीका मटकेमे सयोग है यह बात कैसे बन सकेगी ? जिससे कि सयोगरूप वृत्ति वहाँ सिद्ध हो सके ?

भेदेकान्तमे सयोगियोमे सयोगकी सिद्धिकी भी अशक्यता—यदि कोई शंकाकार यह कहे कि उन संयोगी दोनो पदार्थोका है ऐसा व्यपदेश बन जाता है । तो इस शंकाकी विहम्बना देखिये यो तो वह सयोग किसी क्रियासे भी हुआ है और काल आदिकसे भी उत्पन्न हुआ है तब फिर क्रियाका है यह सयोग या कालका है यह सयोग ऐसा भी व्यपदेश हो जाना चाहिए । लोग कुछ ऐसा मामले है कि इस मटकेमें कर्म और काल आदिकका संयोग है । यदि कोई यह कहे कि वे दोनो समवायी कारण हैं दही और मटका, जिसमें सयोग हुआ है वे सयोगके समवायके कारणभूत हैं, यदि ऐसा कहा जाय और इसी बुनियादपर यह व्यपदेश बनायें कि इन दोनो

शकाकार यह बताये कि इन दोनों में वह समवायी कारणों को क्यों माना ? कम आदिभूमे वह समवायी कारणता क्यों नहीं आयी ? यदि कोई यह कहे कि इन सयोगियों में सयोग है ऐसा ज्ञान होता है उससे सिद्ध है कि उन ही पदार्थों में सयोगवा समवाय सिद्ध है तब फिर एक यह बड़ा प्रश्न हो बैठता है कि वह समवाय नामका पदार्थान्तर यहाँ ही क्यों हुआ ? और इसमें ही यह सयोग है ऐसे ज्ञानको क्या कराया ? कर्मादिकमें यह समवाय क्यों नहीं हो गया ? अथवा वहाँ इस धाली में कर्म है आदिक व्यपदेश क्यों न हो बैठे ? क्योंकि भव तो संयोग समवाय पदार्थ सभी अत्यन्त भिन्न भिन्न चीज है । यदि शकाकार यह कहे कि उन ही सयोगी पदार्थों के द्वारा जो कि समवायी कारणों के द्वारा ही विशेषण विशेष्य भाव सिद्ध हो रहा है, किस प्रकार कि ये दोनों संयोग समवाय वाले हैं । अर्थात् मटका और दही में सयोगका समवाय हुआ है । इस तरह विशेषण विशेष्यभाव माना है तो वहाँ भी यह यहाँ ही ऐसा ज्ञान क्यों बना ? कर्मादिकमें क्यों न बना ? यदि कहो कि कर्मादिकमें विशेषण विशेष्यभाव नहीं है इस कारण वहाँ यह ज्ञान नहीं बनता कि हम मटके और दही में कर्मका समवाय अथवा संयोग है । तो यहाँ भी यह प्रश्न खड़ा रहता है कि वह विशेषण विशेष्य भाव यहाँ ही क्यों हुआ ? कर्मादिकमें क्यों न हो गया ? सभी जगह होना चाहिए । क्योंकि अत्यन्त भेदवाली बात सब जगह समान है ।

अदृष्ट विशेषके कारण “इहेद” व्यपदेश माननेपर विज्ञानवादके प्रवेशका प्रसङ्ग—शकाकार कहता है कि यहाँ उस ही प्रकारके अदृष्ट विशेषका नियम है इस कारणसे मटके में दही है इस प्रकारका सम्बन्ध होता है व्यपदेश होता है और कर्मादिकमें नहीं होता । तो इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि फिर तो विशेषण विशेष्य भावसे क्या प्रयोजन रहा ? समवायसे क्या मतलब ? सयोग माननेकी भी क्या जरूरत ? हाँ जगत ऐसा ही कह बैठे जहाँ कोई उत्तर न मिले कि भाई ऐसा ही अदृष्ट विशेषका नियम है उसीसे ही समवाय विशिष्ट यह समवायी है यह ज्ञान बन जायगा । इस पदार्थमें यह ही है यह विज्ञान बन जायगा और यहाँ ही यह पदार्थ संयुक्त है ऐसी बुद्धि उत्पन्न हो बैठेगी । केवल एक अदृष्ट विशेष ही मानें और विशेषण विशेष समवाय सयोग आदिक माननेका श्रम क्यों किया जा रहा है ? अथवा जितने भी ज्ञान विशेष हैं वे सब अदृष्ट विशेषके वश में रहते हैं । फिर पदार्थों के भेद और प्रभेदकी कल्पना करनेका भी प्रयोजन क्या रहा ? और फिर ऐसी स्थिति में तो विज्ञानवादका प्रवेश हो जायगा । क्योंकि इस ढंग में विज्ञानाद्वैतकी ही अदृष्ट विशेषपनेकी सिद्धि है । वहाँ माना गया है कि विज्ञान ही अदृष्ट है, विज्ञान ही कर्म है, ऐसा तो विज्ञानवादियों ने कहा है । विज्ञानवादियों के यहाँ एक वासना विशेष ही अदृष्ट कहलाती है । और, वह वासना विशेष पूर्व विज्ञानका विशेष है, क्योंकि उसके अनन्तर होने वाला जो पूर्वज्ञान है वह पूर्वज्ञान अनन्तर ज्ञानका प्रबोधक है ऐसा

विज्ञानवादके सिद्धान्तमे कहा है तो सब कुछ उत्तर एक वासना विशेषका बन जायगा । फिर विशेषण, विशेष्य, समवाय, सम्बन्ध, संयोग, पदार्थोंके भेद प्रभेद इन सबकी कल्पना करना व्यर्थ है ।

शास्त्रासमाधानपूर्वक विज्ञानाद्वैतवादी द्वारा विज्ञानमात्र तत्त्वका समर्थन अब यहाँ शास्त्राकार नैयायिक विज्ञानवादीके प्रति कह रहे हैं कि देखिये । अप्रबुद्ध वासना किसी ज्ञान विशेषको उत्पन्न नहीं कर सकती । यह नील है, यह पीत है-आदि क्षणोंके रूपमे अप्रबुद्ध वासना किसी क्षयविशेषको उत्पन्न नहीं कर सकती, क्योंकि यदि अप्रबुद्ध वासना ही ज्ञानविशेषको उत्पन्न करने लगे तो एक साथ ही सब ज्ञान विशेष हो जाना चाहिए, क्योंकि वासना तो अप्रबुद्ध रही और अप्रबुद्ध वासनासे ज्ञान माना तो उसमे यह नियम कैसे बनेगा कि इस वासनासे यह ज्ञान बनेगा ? अप्रबुद्धताकी सर्वत्र समानता है, ऐसी अप्रबुद्ध वासना तो किसी ज्ञानविशेषको उत्पन्न करती नहीं । अब रही प्रबुद्ध वासनाकी बात तो प्रबुद्ध वासना जब ज्ञान विशेषको उत्पन्न करने लगेगी तो भी वासना प्रबोधक हेतुओंकी अपेक्षा करेगी और वह हेतु है बहिर्भूत पदार्थ । तो यो विज्ञानमात्र ही कैसे रहा ? बहिर्भूत पदार्थका भी अनित्यत्व सत्य है, ऐसा कहने वाले नैयायिकोंके प्रति क्षणिकवादी योगाचार (विज्ञानाद्वैतानुयायी) बौद्ध कहते हैं कि देखिये । यह शास्त्रा यो सङ्गत-नहीं है कि वासना प्रबोध भी तो विज्ञान विशेष ही सिद्ध होती है । विज्ञान विशेषके अभावमे बाह्य पदार्थोंकी सत्ता मात्रसे ये बाह्य पदार्थ प्रबोधके प्रति हेतु नहीं हो सकते । अन्यथा अर्थात् विज्ञान विशेषके अभावमे भी केवल बाह्य अर्थकी सत्ता मात्रमे वासना प्रबोध होने लगेगा । - तो इसमे प्रति विदम्बना बन जायगी । पिशाच अथवा परमाणु आदिक भी वासना प्रबोधके कारण बन बैठेंगे, - क्योंकि अब विज्ञानविशेषके अभावमे भी मात्र बाह्य पदार्थोंसे वासना प्रबोधका अर्थात् वासना जगा देनेका कारण मान लिया गया है । ऐसा भी नहीं इष्ट है कि नील आदिक विज्ञानसे ही पीलादिक पदार्थोंकी वासनाका प्रबोध हो जाय और फिर उस वासना प्रबोधसे ही नील आदिक पदार्थोंका ज्ञान हो जाय, ऐसा माननेसे तो इतरेतराश्रय दोष हो जाता है । तब क्या है ? सो सुनो ! नीलादिक ज्ञानका अधिपति है ध्रु आदिक जन्य निर्विकल्प ज्ञान, सो उस निर्विकल्प ज्ञानके अनन्तर होने वाले जो विज्ञान हैं, जो नील आदिक पदार्थोंके ज्ञानको उत्पन्न करते हैं वे हैं वहाँ उन पदार्थोंकी वासनाके जगाने वाले और उन वासनाओंका भी जगाना पूर्वभावी विज्ञानसे माना गया है । इस तरह अनादिकालकी यह वासना नदीमे गिरा हुआ जीव अथवा यह विज्ञान प्रवाह इस समस्त ज्ञानसमूहका प्रबोध करता चला आया है । तब इन बाह्य पदार्थोंसे क्या रहा प्रयोजन ? एक विज्ञानमात्र ही तत्त्व है । इन बाह्य पदार्थोंको मान करके भी तो ज्ञान ही पड़ेगा, क्योंकि विज्ञानके बिना नील आदिक पदार्थों

उसे भी विज्ञान मानना ही पड़ेगा और फिर देखिये । वह विज्ञान यदि है और बाह्य पदार्थ कुछ भी नहीं है तो स्वप्न आदिककी दशाओंमें उन पदार्थोंके विज्ञानका व्यवहार बन जाता है । तब बाह्य पदार्थोंका स्थान, लगावका हट करना अर्थ है । विज्ञानकी बिना काम न चलेगा और बाह्य अर्थ बिना काम होता रहेगा ।

तत्र वृत्तुलब्धि हेतुकी भेदकान्तपक्षबाधकता व हेतुकी निर्दोषता—
जब विज्ञानवादका प्रवेश हो गया, तब बाह्य अर्थकी व्यवस्था करनेकी जिसकी इच्छा हुई ऐसी आप नैयायिक आदिकको भी केवल घट्टाष्ट मात्रके निमित्तसे विशेषणविशेष्य-
त्वका ज्ञान न मानना चाहिए क्योंकि विशेषणविशेष्यत्वज्ञानमें द्रव्य आदिकके ज्ञानकी तरह बाह्य अर्थ विशेषका विषयपना है इतना अवश्य समझना पड़ेगा । और फिर तब विशेषणविशेष्यभाव ज्ञानमें बाह्य अर्थविशेषकी आश्रयणीयता हो जानेपर अनवस्थिति हो जायगी, संयोग व संयोगियोंका अपना जो समवाय है, वह विशेषणविशेष्य भावरूप नहीं बनता । वह तो अपने सम्बन्धियोंसे भिन्न है तब अपने सम्बन्धियोंकी सिद्धि के लिए अन्य सम्बन्धकी अपेक्षा रखेगा और वह अन्य सम्बन्धकी अपेक्षा रखेगा । इस तरह अनवस्था दोष होगा, इस कारण विशेषणविशेष्यभाव जो कि संयोगी संयोग समवायके साथ माना जा रहा है वह अपने सम्बन्धियोंसे असम्बद्ध है तो सम्बन्धरूप नहीं हो सकता और जब यहाँ ही सम्बन्ध सम्भव नहीं होता तो समवायोंकी फिर चर्चा ही क्या की जाय ? तो यो अनवस्था होनेसे संयोगीका संयोग जो कि संयोगियों से भिन्न है समवाय वृत्तिसे यह वहाँ ही है, यह व्यपदेश किस तरह बन सकता है ? वह ही संयोग तो मटकेमें दहीकी वृत्ति है अथवा दहीका रहना है, यही तो वृत्तिरूपसे संयोगको माना जा रहा है । लेकिन इसका निराकरण होगया, अतएव वृत्ति पाई जानेसे संयोगी व संयोग परस्पर अत्यन्त भिन्न नहीं है । सो हेतुमें किसी भी प्रकारका दोष नहीं आता और न यह हेतु विरुद्ध है, क्योंकि सर्वथा भिन्न पदार्थोंमें कहीं भी एक का दूसरेमें रहना नहीं देखा गया है । इससे यह जो अनुमान है जो कि निर्दोष हेतुओं से सज्जित है वह भेद पक्षका बाधक है अर्थात् गुण गुणी, कार्यकारण आदिक परस्पर अत्यन्त भिन्न हैं, इस प्रकारका भेदपक्ष यहाँ प्रमाणः बाधित हो जाता है ।

भेदकान्तपक्षकी बाधकता व सदोषता—जब यह अनुमान भेदपक्षमें बाधा दे रहा है तब बाह्याकारके द्वारा कहा गया यह हेतु कि भिन्न प्रतिभास होनेके कारण गुण गुणी आदिकमें भेद है सो यह भिन्न प्रतिभासत्वात् हेतु कालात्यायपदिष्ट ही है, क्योंकि यह अनुमान बाधित हो गया और अनुमान बाधित ही नहीं किन्तु यह तो प्रत्यक्षसे भी विरुद्ध है । अवयव अवयवी आदिकमें जो भेद एकान्तकी बात कही जा रही है सो प्रत्यक्षसे ही वहाँ भेद नहीं मालूम होता, किन्तु उन अवयव अवयवी आदिकमें कथञ्चित् सादात्म्य ही साक्षात्कारमें आ रहा है, इस कारण भिन्न प्रतिभासत्वात् यह हेतु प्रत्यक्ष बाधित है अनुमान बाधित भी है।

कथञ्चित् तादात्म्य माननेपर वृत्तिविकल्पदोषोंकी अनापत्ति—अब यहाँ शंकाकार कहता है कि इस प्रकारकी वृत्तिका दोष जैसा कि वर्णन किया गया है स्याद्वादियोंके यहाँ भी उपस्थित होता है । जो अभी कहा गया कि उस अवयवीकी वृत्ति एक देशसे है या सर्वदेशसे है ऐसा ही विकल्प उठाकर स्याद्वादियोंके यहाँ भी दोष दिया जा सकता है । उनके यहाँ अवयवी अवयवोंमें सर्वदेशसे है या एक देशसे ? इस शंकाके उत्तरमें कहते हैं कि यह प्रसंग अनेकान्तमें नहीं बताया जा सकता । क्योंकि वहाँ अवयव अवयवी गुण गुणी आदिकका कथञ्चित् तादात्म्य है तब वहाँ यह दोष नहीं उपस्थित करने है क्षणिकवादी जन जैसा कि क्षणिकवादी स्वयं यह मान रहे हैं कि ज्ञानका वेद्याकार और वेदकाकारसे तादात्म्य है क्योंकि वह असंख्य विवेचन है । वेद्याकार और वेदकाकार इन दोनोंमें प्रलग नहीं किया जा सकता इस कारण वहाँ यह विकल्प नहीं उठता कि वेद्याकार वेदकाकारोका ज्ञानमें रहना क्या एक देशसे है या सर्वदेशसे है । और न वहाँ विज्ञानकी सावयवता और बहुपना भी आता अर्थात् अवयवोंमें दोष भी नहीं आता । जो जैसे इस क्षणिकवादी शंकाकारके यहाँ विज्ञानमें वेद्याकार वेदकाकारकी वृत्ति माननेपर भी दूषण नहीं उपस्थित करते उसी प्रकार अवयव अवयवोंसे तादात्म्य रख रहे हैं अतएव अत्र य विवेचन है । यह अवयव है, यह अवयवी है ऐसा पृथक्करण नहीं किया जा सकता । एक घट बना है, घट में अवयवी हुंसा और उसमें भिन्न-भिन्न अणु अवयव हुए तो वहाँ यह भेदीकरण नहीं किया जा सकता कि यह तो अवयव है और यह प्रवयवी है । अवयवोंको थोड़ी देरको उठाकर कभी अलग रख दे, अवयवी अलग पड़ा रहे, तो वहाँ कुछ भी भेद नहीं है । तो अवयव अवयवीका अक्षय्य विवेचनत्व होनेसे तादात्म्य है इस कारण वहाँ भी क्या एक देशसे अवयवी अवयवोंमें रहता है या प्रत्येक अवयवोंमें सर्वात्मिक रूपसे रहता है अथवा अवयव अवयवीमें एक देशसे रहता है यह बिल्कुल उठाये जानेका कोई भी दूषण नहीं दिया जा सकता । न क्षणिकवादी सर्वथा भेदने जैसा दूषण दिया गया है उस प्रकार अवयव और अवयवी आदिकके कथञ्चित् तादात्म्यमें भी दूषण नहीं दे सकेंगे । यह दोष तो वहाँ ही आता है जहाँ सर्वथा भेदकान्त मान लिया है । जैसे आत्मा गुणी है चैतन्य गुण है । तो अब गुण गुणीका तादात्म्य न मानकर वहाँ भी भेद मान लिया जाय तो यह दोष उपस्थित होता है कि वह चैतन्य आत्मामें एक देशसे रहता है या सर्व देशमें ? लेकिन वहाँ तादात्म्य माना गया है वहाँ रहनेके ये विकल्प उठाये ही नहीं जा सकते ।

सामान्य विशेषकी एकान्तता न होने स्याद्वादिसिद्धान्तमें वृत्तिविकल्प का अनवकाश—अब और भी देखिये—जैसा कि कथञ्चित् तादात्म्यमें ये क्षणिकवादी बौद्ध जन वृत्ति विकल्पका दूषण न बता सकें उसी प्रकार वैशेषिक भी कथञ्चित् तादात्म्यमें वृत्ति विकल्पके दूषण अवयवों विशेष आदिक दोष नहीं लगा सकते

हैं, क्योंकि सामान्य विशेषों की तरह कथञ्चित् तादात्म्यमे दृष्टियोंके विकल्पका रूप और विरोध आदिक दोनोंके उपालम्भका अवकाश नहीं है। देखिये जो अपर सामान्य माना गया है वह पृथक्करण बुद्धिका भी कारण है इसलिए भी वह विशेष इस नामको भी प्राप्त होता है। जैसे सत्त्व यह हुआ पर सामान्य क्योंकि सभी पदार्थ सत्त्व हैं। अब उसके ही अन्दर द्रव्यत्व गुणत्व आदिक अपर सामान्य अथवा भूतत्त्व अमूर्तत्व आदिक अपर सामान्य या घटत्व पटत्व आदिक अपर सामान्य ये सब कुछ विशेषताको भी बतला रहे हैं क्योंकि सर्व पदार्थोंमें ये नहीं पाये जा रहे। इन कारण इनका नाम विशेष भी हो जाता है। यह बात निराकृत नहीं की जा सकती। यदि अपर सामान्यको केवल एक सामान्य रूप ही दिया जाय, वह तो मात्र सामान्य ही है किसी भी प्रकार वह विशेषरूप नहीं बनता, यो माना जाय तब अपर विशेषका अभाव हो जायगा। लेकिन अपर विशेषको शंकाकार वैशेषिकोंने स्वयं माना है। जैसे सत्त्व यह सामान्यरूप है और द्रव्यत्व गुणत्व कर्मत्व आदिक ये विशेषरूप हैं, क्योंकि विशेषरूप है, क्योंकि ये अल्प विषय वाले होते हैं। सामान्य महा विषय है और विशेष अल्प विषय वाले हैं विशेष कहते ही उसे हैं जो कुछमें पाया जाय शेषमें न पाया जाय। तो यो द्रव्यत्व आदिक जो अपर सामान्य हैं वे अल्प विषय वाले हैं। तो वे अन्यकी व्यावृत्तिके कारण हैं अतएव विशेष नामको प्राप्त होते हैं। ऐसा स्वयं विशेषवादमें कहा गया है। जैसे घटमें घटत्व है तो उससे व्यावृत्त पटत्व भी है तो देखिये अपर विशेष बन गया ना। नहीं तो अपर विशेषका अभाव हो जायगा। इसलिए अपर सामान्यको मात्र सामान्यरूप ही नहीं कहेंगे। इसी प्रकार यदि अपर सामान्यको अपर विशेषरूप मान लिया जायगा तो अपर सामान्यका अभाव हो बैठेगा। यदि अपर सामान्यको सामान्य और विशेष दोनों रूप मान लिया जायगा तो अब देखिये—सामान्य और विशेषरूप इन दोनोंमें कथञ्चित् तादात्म्य मानना ही पड़ेगा क्योंकि वह अपर सामान्य सामान्य और विशेष दोनों रूप हो गया। तब उन्हें दोनों रूपोंमें कथञ्चित् तादात्म्य सिद्ध हो ही गया है।

अर्थ सामान्य और विशेषका पृथक् सत्त्व न होनेसे कथञ्चित् तादात्म्य के अभिमत द्वारा वस्तु स्वरूपकी व्यवस्था—शङ्काकार कहत है कि सामान्य और विशेषमें हम तादात्म्य कैसे मान लें और यह कहना कि उनके तादात्म्य मानना ही पड़ेगा यह बात कैसे बनेगी, क्योंकि सामान्य और विशेषरूपमें जो यह बात विदित होती है सो वह तो समवाय सम्बन्धके द्वारा हो जायगा। तादात्म्य माननेकी क्या आवश्यकता? इस शङ्काके उत्तरमें कहते हैं कि उन सामान्य विशेषोंका जो एक पदार्थ में समवाय माना है तो वह समवाय और है क्या चीज? कथञ्चित् एक द्रव्यमें तादात्म्य है, सामान्य और विशेषका, इसके अतिरिक्त अन्य कुछ समवाय नहीं है, क्योंकि वहाँ

यह द्रव्यत्व आत्मा आदिक समस्त ९ पदार्थोंमें है यह तो हो गया अनुवृत्तका ज्ञान और द्रव्यत्व गुण कर्मादिक पदार्थोंमें नहीं है यह हो गया ण्यावृत्तका ज्ञान । तो यो अनुवृत्त और व्यावृत्तके ज्ञानका कारण होनेसे इस अपर सामान्यमें सामान्याकार और विशेषाकार इन दोनों ही आकारोंका मानना इष्ट ही है । उन दोनों ही आकारोंका किसी तृतीय पदार्थमें समवाय हो अथवा उन दोनों आकारोंका परस्परमें समवाय हो गया यह नहीं कहा जा सकता । जैसे कोई ऐसा गोच ले कि पदार्थ वहाँ तीन हैं सामान्य, विशेष और एक वह पदार्थ जिसमें सामान्य विशेष छुद किया जा रहा है और फिर सामान्य विशेष इन दोनोंका उन तीनों पदार्थोंमें समवाय माना सो ऐसा नहीं है पदार्थ यह एक ही है । यह जाति दृष्टिसे सामान्यरूप है व्यक्ति दृष्टिसे विशेषरूप है । सो उन दोनों का किसी तीनोंमें समवाय माननेकी बात मिथ्या है इसी तरह कोई यह सोच ले कि दो ही पदार्थ हैं सामान्य और विशेष और उन दोनोंका परस्परमें समवाय है सो नहीं कहा जा सकता, जिसे कि उन ही की तरह अवयव अवयवी आदिकमें कथंचित् तादात्म्यरूप दृष्टिमें किसी प्रकारका दूषण बताया जा सके भेदैकान्तका पक्ष लेनेपर अब दूसरा भी दूषण सुनो ! देखिये । अवयव आदिकसे अवयवी आदिकका अत्यन्त भेद यदि मान लिया जाता है तो उनमें देशका भी भेद होना पड़ेगा और कालका भी भेद हो जायगा । यथात् अवयवका देश भिन्न अवयवीका भिन्न अवयवका सम्बन्ध अन्य और अवयवीका सम्बन्ध अन्य इसी प्रकार गुण गुणीमें कार्य कारणसे विशेष और प्रभावमें सभीमें देशका भी भेद हो जायगा और कालका भी भेद हो जायगा, क्योंकि यही तो अत्यन्तभेद मान लिया गया है । इसी बातको अब समस्त भद्राचार्य अगली कारिकामें कहते हैं ।

देशकालविशेषेपि स्याद्वर्तितसिद्धवत् ।

समानदेशता न स्यान्मूर्तकारणकार्ययोः ॥ ६३ ॥

भेदैकान्तपक्षमें गुण गुणी आदिमें देशभेद व काल भेद हो जानेकी प्राप्ति—जैसे कि पृ. २० माध्यम वाले १३ पदार्थोंका देश भेद और काल भेदसे रहना बन रहा है इसी प्रकार गुण गुणी अवयव अवयवी आदिकका भी भेद एकान्त माननेपर देशभेदमें और काल भेदमें उनका रहना बनेगा, किन्तु ऐसा तो प्रत्यक्षसे विरुद्ध है । भेद एकान्तपक्ष माननेपर समानदेशता नहीं बन सकती है । कोई यह माँचे कि अवयव अवयवीका हम एक ही देशमें प्रमाण मान लेते हैं तो कहने मायमें बात न बन जायगी । जो मूर्त हैं अवयव अवयवी, कारण कार्य उन्हें सर्वथा भिन्न-भिन्न भा मानें और समान देशमें उनका रहना माने यह मान नहीं बन सकती । अब यह स्वीकार करना होगा कि गुण गुणी अवयव अवयवी कारण कार्य आदिक लक्षण भेदसे तो

भिन्न हैं लेकिन आश्रय आधार सत्त्व ये त्वारेन्यारे नहीं है ।

अत्यन्त भेद होनेपर भी देशभेद कालभेद न होनेकी शका और उसका समाधान—अब यहाँ नैयार्थिक शङ्का कर रहे हैं कि देखिये आत्मा और आकाश ये अत्यन्त भिन्न पदार्थ हैं ना सो अत्यन्त भिन्न पदार्थ होनेपर भी आत्मा और आकाशमे न तो देशभेद है न काल भेद है, अर्थात् जिस ही स्थानपर आत्मा है उस ही स्थानपर आकाश है । और जिस कासमे आत्मा है उस ही कालमें आकाश है, तो इनका देश और कालसे भेद नहीं रहता है इस कारण कार्य आदिकका यहाँ भेद सिद्ध नहीं होता जिससे कि पृथक् उनका रहना कहा जाय । इस शङ्काके उत्तरमें कहते हैं कि शङ्काकार की उक्त शङ्का संगत नहीं हैं कि आत्मा और आकाशका भी सत्त्व और द्रव्यत्व आदिक की अपेक्षा भेद नहीं है । जैसा सत्त्व आत्मामे है वैसा ही सत्त्व आकाशमे है । द्रव्य भी दोनों हैं । तो इस अपेक्षासे भेद न होनेके कारण आत्मा और आकाशमे अत्यन्ताभेद सिद्ध नहीं किया जा सकता । और इस ही प्रकार अब आत्मा और आकाशमे अभिन्न-देशता और अभिन्नकालताका भी विरोध नहीं कहा जा सकता । देखिये वैशेषिकोंके यहाँ भी समस्त भूतिमान पदार्थोंमें एकसाथ संयोग वृत्ति मानी गई है तब उन दोनोंका अत्यन्त भेद न माननेसे देश और काससे अभेदका विरोध न रहा और ऐसा भ्रंशीकार करनेपर उस ही प्रकार जैसे कि आत्मा और आकाशके सम्बन्धमे अभेद अब मान लिया गया, अवयव अवयवी आदिकमे भी देश और काल दोनोंसे अभेद सिद्ध हो जाता है और ऐसा मान लेना यह कथञ्चित् अभेदको सिद्ध करने वाला बन जाता है । किन्तु ऐसा अभेद शङ्काकारको इष्ट नहीं है । क्योंकि उनके ही आगममे जो कहा है उसके विरुद्ध जाता है । यह बात उनके लिए अपसिद्धान्तकी बन जाती है । तब जिस कारण कि अवयव अवयवी, गुण गुणीमे, कार्य कारणमे भेद नहीं माना है शङ्काकारने तब अवयव अवयवी आदिकका अत्यन्ताभेद होनेसे भिन्न देश भिन्न काल रूपसे भी उनकी वृत्ति हो जानी चाहिए । जैसे घट और घृक्ष इनमे अत्यन्ताभेद है, तो देखिये भिन्न भिन्न देशोंमे पड़े हुए हैं । तो जहा अत्यन्ताभेद होता है वहाँ वे भेद भी हैं, काल भेद भी है । घट बना किसी कालमे, घृक्ष बना किसी कालमे । उनमे वृक्ष कभी भी नष्ट हो जायगा, ऐसा तो नहीं है कि घटका उत्पाद विनाश वृक्षके उत्पाद विनाशके समयमें ही होता है । तो जैसे घट और वृक्षमें अत्यन्ताभेद होनेके कारण देश भेद और काल भेद है इसी प्रकार गुण गुणी आदिकमे भी भेद एकान्त मानने पर देशभेद और कालभेद बन बैठेगा । इस कारण भेद एकान्तका पक्ष युक्तिसंगत नहीं रहता ।

वर्णादिकोंमे अत्यन्त भेद न होनेसे हेतुमे व्यभिचारका अनवकाश—
शङ्काकार कहता है कि आपके विवे गये हेतुका वर्णादिकके साथ व्यभिचार आता

है। जैसे रूप, रस, गंध, स्पर्श ये अत्यंत भिन्न हैं फिर भी न इनमें देशभेद है न काल भेद है। ऊपर यह हेतु बनाया गया है कि जहां अत्यंत भेद माना जाय वहाँ देश भेद और कालभेद दोनों मानने पड़ेंगे लेकिन यहाँ वर्णादिकमें भेद है फिर भी देशभेद और कालभेद नहीं हैं। तब यह हेतु सदोष हो गया। इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि रूप, रस, गंध स्पर्श आदिकमें भी भेद एकान्त माना नहीं गया है क्योंकि सभी लोग देख रहे हैं कि वर्ण, रस, गंध, स्पर्श ये अपने आश्रयभूत पदार्थसे भिन्न जगह नहीं रह रहे हैं। उनका भेद नहीं देखा गया, न आगममें माना गया है। तो जैसे वर्णादिकका अपने आधारसे भेद नहीं देखा गया, न माना गया, इस कारण अत्यंत भेदत्वात् इस हेतुका देशभेद कालभेद सिद्ध करनेमें किसी प्रकारका दूषण नहीं आता है। तो गुण गुणी जब अत्यंत भिन्न मान लिये जायेंगे तो इनका देश भेद और काल भेद हो जायगा जो कि अनिष्ट है। अतः भेद एकान्तका आग्रह करना उचित नहीं है। यहाँ शकाकारका अनुमान प्रयोग था कि सर्व ही तत्त्व परस्पर अत्यंत भिन्न हैं, क्योंकि भेद प्रतिभास होनेसे। इस सम्बन्धमें यह कहा जा रहा है कि देश कालकी अपेक्षासे उनमें भेद हो जाना चाहए। इसपर शकाकारने आपत्ति दी कि अत्यंतभेद होनेपर भी देशकालकी अपेक्षा भेद-नहीं होता और दृष्टान्त दिया है वर्णादिक। उसका निराकरण किया गया कि वर्णादिकमें एकान्तन भेद नहीं माना गया है। वर्णादिक अपने आश्रयभूत द्रव्यसे भेद-रूपसे है और वर्णादिक भी परस्पर भेदरूपसे है इन ही प्रकार इन वर्णादिकके साथ इस तरह पक्षकृत-गुण, गुणी आदिकके साथ एक देशरूप से भी व्यभिचार नहीं आता, क्योंकि यदि यो व्यभिचार किया जाने लगे तो जब अनुमान प्रयोग किया शकाकार नैयायिकने कि पृथ्वी आदिक किसी बुद्धिमान कारण के द्वारा बनता रहता है कार्य होनेसे तो इसका जो कार्यत्व हेतु है वह पक्षके एक देश तृण पर्वत आदिकमें कार्यपना होकर भी किसी बुद्धिमानके द्वारा बनाया गया है यह सिद्ध नहीं होता सत्त्व होनेसे तृण पर्वत आदिकके साथ वह व्यभिचार आ जाता है। तो इस तरहका स्वयं शकाकारका अनिष्ट प्रसंग हो जायगा।

कार्यकारण आदिकके समान देशकालत्व स्वीकार करनेपर अवयव अवयवीकी समानदेशकालताके अभावका प्रसंग—यदि यह कहा जाय कि कार्य कारण आदिककी हम समान देश और समान कालमें स्वीकार करते हैं। क्योंकि सिद्धान्त इस ही प्रकार बना है सब सुनो कि इस नैयायिकके यहाँ फिर अवयव अवयवी का समान देशमें रहना नहीं सकेगा मूर्तिमान होनेमें गंधा और ऊंटकी तरह। जैसे ये दोनों स्वतंत्र पदार्थ हैं तों, कि ही जगह-दोनों तो नहीं-समा सकते। दो मूर्त पदार्थों का समान देशमें रहनेका विरोध है। शकाकार कहता है कि देखिये आश्रय और कर्म ये दोनों एक ही देशमें रह रहे हैं फिर विरोध कैसे है कि मूर्त पदार्थोंका एक देशमें रहना न बन सके। इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि अपना ही अवयवरूप देश जिसके

ऐसे वहाँ दो अवयवी माने गए हैं। अतः यह दोष नहीं दिया जा सकता। तब और कपड़े में भी अपने अवयवरूप दोष होनेसे उनमें भी समान दोषपनेका अभाव होगा। ऐसा दोष नहीं दिया जा सकता। इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि परमाणु और द्वाणुक स्कन्ध इनमें तो भिन्न देशपनेका अभाव है इस कारण समानदेशपना जो आप बतला रहे हैं वह नहीं हो सकता। अब शकाकार कहता है कि देखिये—जो दो अणु वाला स्कन्ध है वह तो परमाणुका अवयव है और परमाणु होना है निरक्षर, सो उसके अन्य आश्रयमें स्थित होना होता ही है। इस कारणसे परमाणुका और द्वाणुकका समान देशमें रहना नहीं होता इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि इस प्रकार तो लौकिक देशकी अपेक्षासे समानदेशपना माननेका प्रसंग आता है और वह मूर्त पदार्थोंमें होता नहीं। जो प्रत्यक्ष कार्य कारण रूपसे नजर आ रहे हैं मूर्त पदार्थ उनमें समान देशपना नहीं बनता। अतएव कार्य कारणके सम्बन्धमें जो दूषण दिया है वह युक्त ही है।

अवगाहन शक्तिसे भिन्न पदार्थोंमें भी परस्पर अवगाहका अविरोध— शकाकार कहता है कि मूर्त दो पदार्थोंका जब समान देशमें रहना न बना हो फिर अनेकान्तवादियोंके यहाँ जो ऐसा कहा गया है कि एक आकाश प्रदेशमें असंख्य परमाणुओंका अवस्थान है फिर इस कथनका विरोध कैसे न हो जायगा? इस शकाके उत्तरमें स्याद्वादीजन कहते हैं कि हम तो वहाँ उस प्रकारके अवगाहकी स्थिति होनेसे एकत्व परिणाम मानते हैं अर्थात् उन सब परमाणुओंका स्कन्ध रूपसे एकत्व है अतएव विरोध नहीं आता। एक ही मूर्तिमान द्रव्य एक ही प्रदेशमें ठहरा हुआ हो इसमें कुछ भी विरुद्धताकी बात नहीं है अबवा ऐसी अवगाहन शक्ति है कि जहाँ एक पदार्थ हो वहाँ अनेक पदार्थ भी ठहर सकते हैं। जैसे किसी घड़ेमें जल डाला फिर नमक डाल दिया फिर भण्ड डाला, फिर उनमें अनेक सुईयाँ गपी दिया तो इस प्रकार एक देशमें कितने ही पदार्थोंका अवस्थान सम्भव हो गया। संयोग मन्त्रसे स्थित रहने वाले और अपने व्यक्त एकत्व परिणामके लिए उत्सुक नहीं है ऐसे उन स्कन्धोंका अनेक आकाश प्रदेशोंमें अवस्थान हो जाय अवगाहन विशेष होनेसे तो इसमें तो यह ही बात सिद्ध हुई कि आकाशका सारण अवगाह है। सो ये सभी पदार्थ एक आकाशमें ठहर गए। इसमें स्याद्वादियोंके सिद्धान्तमें कुछ भी विरोध नहीं आता। अब यहाँ नैयायिक एक प्रश्न कर रहे हैं और उसका उत्तर स्वामी समतमन्नाचार्य दे रहे हो। इन दोनों बातोंका निरूपण अगली कारिका में कहा जा रहा है।

अथवाश्रयिभावाच्च स्वातन्त्र्यं समवायिनाम् ।

इत्युक्तं सर्वत्र न युक्तं समवायिभिः ॥ ६४ ॥

द्रव्य गुण आदिमें सामान्य विशेष आदिक समवायकी अस्ति— यहाँ शकाकार नैयायिक कह रहे हैं कि अवयव आदिकका आश्रयभाव और अवयवी

आदिकका आश्रयीभाव होनेके कारण उन समवाय कारणोमे, तत्तु पट आदिकमे भेद नहीं रहता । यद्यपि परमाणुभूत अवयव अवयवी गुणगुणी आदिकमे भेद है फिर भी आश्रय आश्रयी भावके कारण उनमे भेद स्वीकार नहीं किया गया । अतः भेदपक्षमे जो दोष बताये जा रहे हैं वे दोष युक्त नहीं बैठते । आचार्य कहते हैं कि शङ्काकारकी यह आशङ्का युक्त नहीं है, समवायरूप सम्बन्ध समवायीके साथ असम्बद्ध होनेके कारण बनती नहीं है । तब सभी कारण, कार्य, उपादान, उपादेय, अवयव, अवयवी सर्वथा भिन्न हैं, तो उनमे किसी प्रकार समवाय सम्बन्ध भी नहीं कहा जा सकता । शङ्काकार कहता है कि समवायके द्वारा कार्य कारण आदिकका परस्परमे प्रतिबन्ध हो गया । इसलिये वहाँ भेद नहीं नजर आता और जिसमे कि देशकाल आदिकके भेदसे उनका रहना बने देशकालकी अपेक्षा उनमे एकत्व है यह बताकर ही तो भेदका निराकरण किया जाता था लेकिन बात वहाँ यह है कि कार्यकारण आदिकमे वस्तुतः भेद है फिर भी परस्पर प्रतिबन्ध सम्बन्ध होनेके कारण देशकालके भेदसे उनका रहना नहीं होता, इस शङ्काके उत्तरमे पूछ रहे हैं कि भला यह बतलाओ कि फिर तो वह समवाय समवायीमे जो रहता है तो क्या अन्य समवायीसे जो रहता है या स्वतः ही रह जाता है ? यदि कहो कि समवायी कारणोमे समवाय अन्य समवायके द्वारा रहता है तब तो यहाँ अनवस्था दोष होगा । समवायका समवायीमे रहना सिद्ध करने चले वहाँ अन्य समवायकी जरूरत पड़े तब उस अन्य समवायका समवायी अथवा समवायमे रहनेके लिए अन्य समवायकी आवश्यकता होगी । इस तरह आगे बढ़ते जाइये कही भी विराम न हो सकेगा ।

समवायकी स्वयं वृत्तिकी उपपत्तिकी भी भासा—यदि कहो कि समवायी कारणोमे वह समवाय स्वयं ही रहा करता है तो तब स्वयं रहने लगे तो द्रव्यादिकमे उस ही प्रकार उपपत्ति बने फिर समवायकी बात कहना व्यर्थ है और तब कार्य कारण आदिकमे सम्बन्ध कैसे बन सकेगा ? यदि यह माना जाय कि समवाय अनाश्रित है इस कारणसे वहाँ अन्य सम्बन्धान्तरकी अपेक्षा नहीं होती । तो इस शङ्काके उत्तरमे कहते हैं कि फिर भी वह समवाय तो असम्बद्ध ही रहा । समवायके साथ समवायका सम्बन्ध रहा फिर कैसे द्रव्यादिकके साथ वह समवाय रह सकेगा ? जिससे कि पृथक् सिद्ध न हो ? इससे यह घटाया जाने वाला सम्बन्ध युक्त नहीं है । समवाय के साथ समवाय सम्बन्ध घटित नहीं होता और ऐसा हो नहीं सकता कि जो स्वयं सम्बन्धसे रहित है ऐसा समवाय सम्बन्ध समवायीके साथ बन सके । जिस समवायका समवायीके साथ कोई बन्धन नहीं है वह समवाय समवायीमे कैसे पहुँचेगा ? अन्यथा तो समवायीके साथ अप्रतिबद्ध होकर भी समवाय सम्बन्ध अगर मान लिया जाता है तब तो काल आदिकके साथ भी सम्बन्ध बन जाना चाहिए । क्योंकि जैसे समवायमे वह अप्रतिबद्ध है उस ही प्रकार काल आदिकमे भी वह समवाय अप्रतिबद्ध

है। सम्बन्ध होता हुआ ही अपने सम्बन्धियोंके साथ संयोग सम्बन्ध देखा गया है। संयोगका अपने सम्बन्धियोंके साथ कथञ्चित् तादात्म्य सम्बन्ध है क्योंकि उनका संयोग परिणाम हुआ है।

विशेषण विशेष्यभाव आदि कल्पनाओंसे भी ममत्वाके समर्थनका श्रीभाव—शाङ्काकार कहता है कि समवाय भी तो विशेषण विशेष्यभाव सम्बन्धके कारण समवायसे सम्बन्ध हो जायगा। इसके उत्तरमें कहते हैं कि यह अशुद्ध युक्त नहीं क्योंकि उसका भी अन्य विशेषण विशेष्य भावमें अपने सम्बन्धियोंके साथ सम्बन्ध माननेपर अनवस्था होय जाता है और अन्य विशेषण विशेष्यभावके बिना स्वयं ही अपने सम्बन्धियोंमें उसका सम्बन्ध भान लेते हैं तो फिर उस सम्बन्धपनेका विरोध हो जायगा। तब कोई प्रतिवन्धकी बात ही न रही तो कैसे समवायका समवायीमें सम्बन्ध बन जायगा? यदि कहो कि समवायीका समवायके साथ कथञ्चित् तादात्म्य है तब तो ठीक ही बात पर आ गए कार्य कारण आदिकका भी फिर कथञ्चित् तादात्म्य ही मान लो। फिर समवाय अथवा सत्ता सामान्य आदिक अन्य पदार्थान्तर का नाम व कल्पना करनेसे लाभ क्या? वहाँ कोई फल नहीं प्राप्त होता। यदि कहो कि पहिले तो पदार्थ था नहीं, कोई कार्यका आश्रय था ही नहीं और सत्ताके सम्बन्धसे कार्यकी उत्पत्ति मानी है इसलिए सत्ता सामान्यकी कल्पना करना सफल ही है, ऐसा यहाँ नैयायिक शाङ्काकार कह रहे हैं। उसके समाधानमें कहा जा रहा है कि जो अनुत्पन्न है कार्य उस कार्यमें सत्ताका समवाय कैसे हो सकता है तथा जो कार्य उत्पन्न हो गया उसमें सत्ताका समवाय मानना व्यर्थ ही है। जहाँ कुछ भी प्रयोजन नहीं उस बातके माननेसे लाभ क्या है? शून्यस्वरूपका लाभ ही तो स्वरूप की सत्ता कहलाता है। जो कार्य उत्पन्न हो गया जिसके स्वरूपका लाभ मिल गया तो वह तो अपने स्वरूपमें सत् है ही। तो स्वरूप लाभ जिसका है पड़लेसे ही उसमें कुछ सम्बन्ध आदिक मानना स्वरूप लाभके लिए व्यर्थ है और यदि वह स्वरूपसे असत्में सत्ताका सम्बन्ध भान लिया जाता है तो यहाँ बड़ी विडम्बना बन जायगी। फिर तो गधेके सींग आदिकमें भी सत्ताका सम्बन्ध हो जाना चाहिए। तो इस कारण कार्य कारणको सर्वथा भिन्न माननेपर, द्रव्यापेक्षया भी उनमें एकत्व न माननेपर कार्य कारणकी विधि नहीं बन सकती। कारण है पूर्वपर्याय समुक्त द्रव्य और कार्य है उत्तर पर्याय समुक्त द्रव्य तो इस उपादान उपादेय तत्त्वका आश्रय तो वह एक ही रहा। भ्रम भ्रमस्थानोंके भेदसे उन कार्य कारणमें भेद है और कथञ्चित् कार्य कारणमें भ्रमेव है। वहाँ भेद एकान्तका पक्ष करना युक्तिसंगत नहीं है।

कार्योत्पादके सम्बन्धमें सत्त समवाय वाला शाङ्काकारका सिद्धान्त—

शङ्काकार कहता है कि उत्पन्न हो रहा हुआ ही कार्य सत्ताका समवायी माना जाता है क्योंकि ऐसा सिद्धान्त है कि पहिले असत् हुए कार्यमे सत्ताका समवाय होना इस हीका नाम उत्पाद है। कोई यह कहे कि सत्ता समवायका नाम है उत्पाद है उतना ही रहना तो उसमे प्राग असत् यह विशेषण क्यों लगाया जाना है ? सो सुनो ! प्राग असत् यह विशेषण न लगे तो कार्यकारणकी सयुक्तिक व्यवस्था नहीं बताई जासकती केवल समवायके सत्ता सामान्यकी तरह नित्यपना होनेसे 'उत्पाद है' ऐसा ज्ञान व कथन नहीं बनता। अत मान लेना चाहिए प्राग असत्के सत्ता समवाय, क्योंकि सत्ता सम्बन्धी ही कोई पदार्थ या समवाय ज्ञान व अभिधानका हेतु नहीं बन पाता है। यहाँ शङ्काकार कहता है कि उत्पद्यमान ही कार्य सत्ताका समवायी माना गया है क्योंकि हमारे सिद्धान्तमे यह वाक्य है कि पहिले असत् कार्यका ही सत्ता समवाय होना उत्पाद कहलाता है केवल समवायके सत्ता सामान्यकी तरह नित्यता होनेसे 'उत्पाद है' इस प्रकारके ज्ञान और शब्दका कारण नहीं बनता है, ऐसा नैयायिक अपना सिद्धान्त रख रहे हैं, उसकी भीमासाके लिए समन्वयवाच्य कारिका कहते हैं।

सामान्य समवायश्चाप्येकैक्य समासितः ।

अन्तरेणाश्रयं न स्यात्तत्त्वोत्पादिषु को विधिः ॥ ६५ ॥

सामान्य और समवायको स्वतन्त्र पदार्थ माननेपर दोषोपपत्ति— सामान्य और समवाय एक एक करके प्रत्येक पदार्थमे समाप्त हो जाते हैं तब आश्रयके बिना फिर सामान्य और समवाय बाहर कहा रहेगा और इस तरह फिर अनित्यकार्य मे कैसे सत्त्वका वर्तन रहेगा ? वैशेषिकोके यहाँ परमार्थसे सामान्यका आश्रितपना होना समवायका समवायि रोमे आश्रितपना होना उपचारसे माना गया है, समवाय का समवायीमे परमार्थत प्रतिबध नहीं है सम्बन्ध, समवाय, बन्धन नहीं है तब तो असम्बद्धता ही रुझायगी। समवायका उपचारसे आश्रितपना माना है समवायीमे तब अप्रतिबधपनेका ही आश्रय करके समवायका असम्बद्धपना ही सिद्ध होता है। समवायका आश्रितपना होनेमे जो उपचार किया गया है उसका मिमित्त है समवायके होनेपर इसमे यह है ऐसा जो ज्ञान बनता है वह ज्ञान यह है उपचारका कारण, यहाँ वैशेषिक सिद्धान्तकी एक वार्ता रखी है कि वैशेषिक सिद्धान्तमे समवाय परमार्थत पदार्थमे सम्बद्ध नहीं है किन्तु उक्त उपचारसे सम्बन्ध माना जाता है। तब मरसाथ से समवायका सम्बन्ध रहा नहीं। ऐसा जो मने हैं उनके सिद्धान्तमे प्रत्येक नित्य द्रव्यमे सामान्य और समवाय भी असम्भव हो गए। फिर उत्पाद और विनाशवान पर पदार्थमे याने अनित्य कार्यमे कैसे उनकी वृत्ति रहेगी ? किसी ही एक पदार्थमे नित्य आत्मामे आश्रयभूतमे स्वरूपसे सामान्य और समवाय परिसमाप्त हो गया है अब उत्पद्यमान घट आदिक प्रदेशमे पहिले न था ऐसा नैयायिक कहते हैं तब वहाँ य

एक देशसे नहीं रहता या सब देशसे नहीं रहता, ऐसा विचार करनेपर बड़ा यह मिद-
न्त सङ्गत नहीं बैठता है । यदि सब आत्मासे पूर्ण आचारका परित्याग नहीं कर-
तब कैसे उस सामान्यके विषयमें यह कहा जायगा, कि वह उस प्रदेशमें पहिले न
अन्यथा सामान्य और समवायका अभाव हो जायगा । यदि कहो कि एक देशसे सब
को प्राप्त नहीं होता तो यह भी कथन ठीक नहीं आता कि सामान्य और समवाय
अश्व नहीं माना गया है । यदि कहो कि उत्पत्तिके बाद उत्पन्न हो रहे प्रदेशमें स्वयमे-
ही वह सामान्य और समवाय हो जायगा, क्योंकि नित्य द्रव्य आत्मा आकाश आदि
में वह अपना परिचय कराने वाला होता है और आश्रयके विनाशपर नष्ट नहीं होत
नित्य होनेसे, तब प्रत्येकमें परिसमाप्त है, यह बात फिर कहीं रही ?

सर्वत्र व्यापक सत्त्व सामान्यकी सिद्धिका शङ्काकारकों निष्फल प्रयास
शङ्काकार कहता है कि देखिये । सत्ता सामान्य द्रव्य, गुण कर्मादिकमें प्रत्येकमें
परिसमाप्त हो जाता है, क्योंकि सत् प्रत्ययकी अविशेषता है । सत्तासामान्य है सब
जगह क्योंकि सत्त्व प्रत्ययका कहीं विच्छेद नहीं होता । सम त्व भी सब जगह है,
समवायी पदार्थका भी सदा काल विच्छेद नहीं है, क्योंकि समवायी पदार्थ भी नित्य
है परन्तु जहाँ जन्म और विनाश होता है, ऐसा किन्हीं पदार्थोंका उत्पन्न हो रहे प्रदेशमें
उत्पन्न होने वाले पदार्थका सत्ता समवायीपना सिद्ध होता है अर्थात् वहाँ उन कार्योंमें
सत्ताको समवाय हो जाता है । कार्यका उत्पाद और समवाय अर्थात् निष्ठा और
सम्बन्ध एक समयमें है । जिस ही समयमें कार्यका उत्पाद है उस ही समयमें समवाय
है । अतः प्रकृत दूषण यहाँ नहीं आते । सत्ता और समवायका पहिले असत्त्व न होनेसे
उत्पत्तिकालके प्रदेशमें सत्ता और समवायका अन्यसे आश्रय होना न तो सर्वात्मा
माना है, न एक देशसे माना है और पीछे अर्थात् उत्पन्न होने वाले प्रदेशके पश्चात्
होना माना नहीं गया है क्योंकि सत्ता और समवाय सदा नित्य है । ऐसी शङ्काकारकी
शङ्का भी युक्तिमङ्गल नहीं बैठती । सर्वगत सामान्यका, समवायका जो कि एक माना
गया है उसका अपने आश्रयमें प्रत्येकमें परिसमाप्त होना असम्भव है । अन्यथा सामा-
न्य और समवाय यह पहिले बने जायगा जैसे कि आश्रयका स्वरूप । ऐसा भी नहीं
कह सकते कि सामान्य और समवायका सभी जगह अविच्छेद है इसलिए एकत्व है,
उनका अविच्छेद असिद्ध है । प्रागभाव आदिक अनित्य कार्योंमें सत्ता समवाय अस-
म्भव होनेसे विच्छेद पाया जाता है ।

सत्त्व व असत्त्वमें अविनाभावित्व होनेसे सत्त्वकास्तके पक्षकी असमी-
चीनताकी घोषणा—प्रागभाव आदिककी सर्वथा भाव विशेषयता होनेसे वहाँ उन
का विच्छेद न होगा । यदि ऐसा कहो तो अभाव भी सर्वगत और एक हो जायगा ।
फिर सभी जगह असत् प्रत्ययकी अविशेषता और अविच्छेदकी अविशेषता हो जायगी ।
जैसे कि द्रव्यादिकमें सत् प्रत्यय सामान्य रूपसे पाया जाता उसी प्रकार पररूपसे

सत् असत्का बोध भी पया जाता है और जैसे अभावका सदैव भावधीनपना है उसी प्रकार सत्ताभावका अभावाधीनपना है । तो यदि अभाव है तो वहाँ किसीका सद्भाव है तब अभाव है और यदि सद्भाव है तो किसीका अभाव है तब ही उसका सद्भाव रह सकता है । यही उस अभावके अविच्छेद न होनेका कारण है । जैसे माना कि सर्वत्र सद्भाव है उसी तरह मान लीजिए कि सर्वत्र अभाव है । सद्भाव भी समस्त पदार्थोंने निरन्तर है और अभाव भी समस्त पदार्थोंने निरन्तर है, क्योंकि पररूपसे असत् हो वहाँ ही तो सद्भावकी प्रतीति होती है । जैसे घड़ेका सद्भाव है । जब तक घड़ा है, सत्का सद्भाव है अथवा अन्य कुछ भी बने उस मिट्टीका सदा सद्भाव है तो उस घड़ेके सद्भावके साथ घड़ेको छोड़कर अन्य जगहमें जितने भी पदार्थ हैं उन समस्त अन्य पदार्थोंका अभाव भी निरन्तर है । अर्थात् घड़ेमें घटपना सदाकाल है तो अघटपनेका अभाव भी सदाकाल है । क्योंकि यदि ऐसा न माना जाय तो सब पदार्थों में सा-यका प्रसंग होगा अर्थात् सब एकमेक हो जायेंगे । घड़ेमें जैसे घड़ेका सद्भाव है उसी तरह कपड़े आदिकका अभाव भी न रहे तो अर्थ यह होगा कि घड़ेमें कपड़ेका सद्भाव हो गया फिर घड़ा क्या रहा ? तो जैसे सद्भाव सदाकाल है उसी प्रकार अभाव भी सदाकाल रहता है । तो यह ही यो कहते हो कि सत्ताका विच्छेद नहीं है । सत्ताका भी विच्छेद नहीं है और असत्ताका भी विच्छेद नहीं है । यदि ऐसा न माना जाय तो सब पदार्थ एकमेक हो जायेंगे । फिर वहाँ अभावमें विशेष व्यवस्था न की जा सकेगी कि यह घट है यह पट है क्योंकि अब तो सब एकमेक हो गए । यह चीज प्रमुक्त ही है ऐसी व्यवस्था तब बनती है जब यह स्वीकार किया जाता है कि यह चीज अपने स्वरूपसे है पररूपसे नहीं है और जैसे स्वरूपसे है । यह बात सदा सती रहती है इसी प्रकार "पररूपसे नहीं है" यह बात भी सदा सती रहती है ।

सत्त्वकृत्वगदीकी अभावविरोधमें एक विस्तृत शाखा—शंकाकार कहता है कि यदि अभाव ही एकत्व माना जायगा अर्थात् अभावको एक माना जाय तो कार्यकी उत्पत्तिके समय प्रागभावका अभाव हो गया तो तब प्रध्वमाभाव आदि सभी अभावोंका अभाव हो जायगा याने अभाव तो एक रूप माना, सो जब एक रूप माना तब कार्य उत्पन्न हो रहा है कार्यकी उत्पत्ति होनेपर प्रागभावका अभाव हो गया और प्रागभावका अभाव होनेपर प्रध्वमाभाव, अन्योन्याभाव, अत्यन्ताभावका भी अभाव हो गया फिर पदार्थ अनन्त हो जायेंगे । सर्वरूप हो जायेंगे । और अस्वरूप ही जायेंगे । अभावको तो अब मान लिया एक । जो जिस समय प्रागभावका अभाव हुआ तो अभाव जब एक है तो बाकी तीन अभावोंका भी अभाव हो गया प्रागभाव कहते हैं कार्य उत्पन्न होनेसे पहिले कार्यका अभाव रहना । जैसे घड़ा बननेसे पहिले मृत्-पिण्डकी हालतमें घड़ेका अभाव रहना । प्रध्वमाभाव कहलाता है कि जो चीज वर्तमानमें है उसका अभाव हो जाना । जैसे घड़ेसे खपरिया बननेपर घड़ेका अभाव हो

जाना इतरेतराभाव होता है कि एक पदार्थका दूसरे पदार्थमें अभाव रहता । घटेका घपटेमें अभाव है, कपड़ेका गटेमें अभाव है । अत्यन्ताभाव कहते हैं उसे कि एकवस्तुमें अन्य वस्तुका विपत्त अभाव रहना । कभी भी एक पदार्थ दूसरे पदार्थरूप न हो सकेगा । तो अब यहाँ अभावको मान लिया एक तो प्रागभाव न रहे तब अन्य अभाव भी न रहेंगे । जैसे मृत्पिण्डमें घट उत्पन्न हो गया तो घटा उत्पन्न होनेपर यह तो कहा जायगा कि घटेके प्रागभावका अभाव हो गया । घटेका प्रागभाव है मृत्पिण्ड । घटा पहिले न हो उसीको कहते हैं घटेका प्रागभाव तो मृत्पिण्डका अभाव तो हो ही गया । तो यों जब प्रागभावका अभाव हो गया और अभाव है एक ही तो सभी प्रकारके अभावोंका अभाव हो गया । तो देखिये कौसी आपत्ति आती है कि प्रागभाव के मिटनेपर प्रध्वंसाभाव भी मिट गया तो अब पदार्थ मिटनेपर प्रध्वंसाभाव भी मिट गया तो अब पदार्थ अवन्तकाल तक रहना चाहिए क्योंकि अब पदार्थका प्रध्वंस तो माना नहीं । इसी प्रकार इतरेतराभाव न माने तो सर्व एकमेक हो जायगा क्योंकि एकका दूसरेमें अभाव तो रहा नहीं । इसी तरह अत्यन्ताभाव न माने तो कोई स्वरूप ही न रहेगा । तो जब एक द्रव्यमें जीवमें पृथगल अणुका विकास अभाव है यह माना नहीं तो अर्थ यह हो गया कि न परमाणुका स्वरूप रहा न जीवका स्वरूप रहा । तो यों अनेक विद्वद्गणों ने बन जायेंगी । इसी प्रकार जब प्रध्वंसका अभाव हो गया माने घटा फूट जानेपर प्रध्वंसाभाव हुआ था लेकिन उपरिर्ध्वंसे पहिले और पश्चात् अगर प्रध्वंसका अभाव हो गया तो इसका अर्थ यह रहा कि जो उत्पन्न नहीं हुआ है कि इसके प्रागभावका भी अभाव हो गया माने घटा बननेसे पहिले प्रध्वंसाभावका अभाव है । एक अभाव होनेपर बाकी सब अभाव भी मिट जाते हैं । ऐसी बात यहाँ कही जा रही है । तो इसके भावने है कि घट और अनादि कालसे ही रहना चाहिए और पहिले पीछे और एकमे दूसरा नहीं वे सारे विशेषण भी नहीं बन सकते क्योंकि अभाव एक है । जैसे प्रागभाव कि, कार्यका पहिले अभाव है । प्रध्वंसाभाव कैसे हुआ कि कार्यका बादमें अभाव होता है । इतरेतराभाव कैसे हुआ, कि एक पर्यायमें दूसरी पर्यायका अभाव है । अत्यन्ताभाव कैसे हुआ कि एक द्रव्यमें दूसरे द्रव्यका अभाव है तो यह विशेषण भी अभावके साथ न बन सकेगा । क्योंकि अभावका अब अर्थ मान लिया, बिना विच्छेदके मान लिया, ऐसा नैयामिक अर्थ करते हैं । -

अपेक्षावश अभाव व अभावकी सर्वत्र समानता दिखाते हुए उक्त शब्दों का समाधान—अब उक्त शब्दोंके समाधानमें कहते हैं कि जैसे अभावको परिच्छिन्न माननेपर आपत्ति दे रहे हो तो इसी प्रकार शब्दाकारके यहाँ भी बताये गए सत्त्वको एक माननेपर और समवायको एक माननेपर किसी भी पदार्थका सत्ता समवाय होने पर सब ही पदार्थोंमें सत्ता समवाय क्यों नहीं हो जाता ? शब्दाकार यहाँ यह कह

रहा था कि यदि अभावको एक मान लेंगे तो प्रागभावका अभाव होनेपर सारे पदार्थ एकमेक हो जायेंगे अथवा अनन्त हो जायेंगे, तो यहाँ भी यह बतायें कि सत्ताको भी एक माननेपर और समवायको भी एक माननेपर फिर किसी पदार्थमें अगर सत्ता आये तो सभीमें क्यों न आ जायगी। शंकाकार सत्ताको एक मान रहा है। सारी दुनियामें सत्त्व एक है और उस सत्त्वका जिस जिसमें सम्बन्ध होता जायगा वह पदार्थ सत् होता जायगा। शङ्काकारके मतके अनुसार आत्मा आकाश द्रव्य मन गुण सभी कुछ यह स्वयं नहीं है किन्तु इसमें सत्ताका सम्बन्ध होता है तब यह पदार्थ सत् कहलाता है। और वह सत्ता एक है। जैसे कि अनेकोको यह शंका हो सकती कि यह टेबिल रखी और इसके चार हाथ दूर पर संदूक रखा है तो टेबिल और संदूक के बीचमें सत्ता तो किसीको भी नजर नहीं पड़ती। और शंकाकार यह कहता है कि सत्ता एक है सर्वव्यापक है, उसका जिस जिसमें समवाय बने वे वे पदार्थ सत् कहलाते हैं तो इस प्रकार सत्ताको एक मान रहे। तो जब सत्ता एक है तो सारे पदार्थोंमें जब कि पदार्थ उत्पन्न हुआ, उसमें जैसी सत्ता आयी तो एकदम सब पदार्थोंकी सत्ता क्यों नहीं हो जाती याने एक कार्य बनेपर अनन्तानन्त कार्य जो भूत भविष्यमें होनेको हैं, हो बैठें। सो ऐसा क्यों नहीं होता ? यदि शंकाकार यह कहे कि सर्व पदार्थोंमें सत्ताका समवाय माननेपर पदार्थकी उत्पत्तिके पहिले भी प्रवृत्ति के सम्बन्धमें भी वह साझा बन बैठेगा। तो इस शंकाके उत्तरमें कहते हैं कि अभावान्तरमें भी अत्यन्त सत्त्व सिद्ध होनेसे फिर प्रागभाव आदिक भेदकी व्यवस्था क्यों न बन जायगी ? यदि यह कहेंगे कि प्रागभाव आदिकमें तो ज्ञान हो रहा है कि घडा पहिले न था। घडा बादमें नहीं है। घडेमें कपडा नहीं है आदिक ज्ञान होनेसे अभावमें चार प्रकारकी व्यवस्था बन जाती है तो इसके उत्तरमें कहते हैं कि फिर सत्ताके समवायका भी इस तरह भेद व्यवस्था बन जाय। वहाँ भी कह सकते हैं कि प्रवृत्तिसे पहिले कार्यका सत्ता समवाय असिद्ध नहीं है प्रागभावके बाद अर्थात् प्रागभावका अभाव होनेपर कार्यका सत्ता समवाय असिद्ध नहीं है। एक पदार्थसे दूसरे पदार्थमें इसमें यह नहीं है इस प्रकारका ज्ञान विशेष असिद्ध नहीं है तब फिर सत्ता भी अनेक बन जाय और समवाय भी अनेक बन जाय।

भावस्वरूप व अभाव स्वरूपके सम्बन्धमें वास्तविक तथ्य—वास्तविकता तो यह है कि घडेमें घडेकी सत्ता है और वह घडेमें ही सम्बन्धित हो गयी। अब कोई सत्ता घडेसे बाहर नहीं है। इसी तरह जितने भी पदार्थ हैं सब पदार्थोंकी सत्ता उन उन ही पदार्थोंमें समा जाती है। उन पदार्थोंसे बाहर कोई सत्ता नजर नहीं आती। तो जो जितने पदार्थ हैं उतनी सत्ता अपने आप बन गई क्योंकि पदार्थ और सत्ता कोई न्यायी चीज नहीं है कि सत् अलग हो, घडा कपडा आदिक अलग हो और सत्ताका सम्बन्ध बने तब वह घडा कपडा सत् कहलाये। किन्तु जो जो पदार्थ हैं उनमें

उनका सत्त्व स्वयमेव है और उनका सत्त्व उनमें ही पूर्ण हो जाता । उनसे बाहर सत्त्व नहीं रहती । और इसी प्रकार समवाय भी अनेक बन जाते हैं । घड़ेमें सत्त्वका सादात्म्य कहलाया । अब यह सादात्म्य घड़ेसे बाहर- कहाँ, है ? जिस पदार्थमें जो गुण है, शक्ति है, स्वरूप है, उनका समवाय अर्थात् सादात्म्य उनका, उनमें ही है । तो यों सत्ता भी अनेक सिद्ध होती है और समवाय भी अनेक सिद्ध होता है ।

शंकाकार द्वारा सत्त्वके, एकत्वका प्रतिपादन, और उसका निराकरण- शंकाकार कहता है- कि सत्ता अनेक नहीं है और समवाय भी अनेक नहीं है । किन्तु जो समवायी पदार्थ है उनके विशेषण ही अनेक प्रकारके हुआ करते हैं । जैसे बड़ा है, कपड़ा है आदिक जो नाना-सत्ता भाजूम होती हैं तो सत्ता नाना नहीं है । सत्ता तो एक है, किन्तु विशेषण अनेक हैं । बड़ा, कपड़ा आदिकके साथ जो जो शब्द जोड़ेंगे वे विशेषण कहलाते हैं तो विशेषण बनता है सत्ता बनती नहीं है अर्थात् 'है' तो एक ही है । जैसे बड़ा है, कपड़ा है, सन्दूक है तो 'है' तो एक ही है । उस 'है' के साथ जो शब्द जोड़े-जाते हैं, बड़ा, पड़ा सन्दूक आदिक वे बनते हैं विशेषण । तो विशेषणोंका भेद है । सत्ताका भेद नहीं है, इसी प्रकार विशेषणका भेद है । सत्ता को भेद नहीं है इसी प्रकार विशेषणका भेद है पर समवायका भेद नहीं है । इस शंकाके उत्तरमें कहते हैं कि, जैसे यहाँ यह कह-डाँडा कि सत्ता सर्वत्र एक है पर जिसकी मरणा कहेंगे-वह विशेषण अनेक है । इसी प्रकार अभावमें भी भान, जो अभाव सर्वत्र एक है । अब उसमें जो कुछ भी कहेंगे कार्यका पहिले, अभाव तो कार्य का पहिले कार्यका पीछे एकका दूसरेमें, ऐसा विशेषण नहीं बनता है । पर अभाव बनता नहीं है । इस तरह अभावमें भी भेद न हो सकेगा । वहाँ भी यह कहा जा सकेगा कि अभाव तो एक है पर अभावके विशेषणोंमें भेद हुआ करता है ।

अभावकी अनेकताकी तरह सत्त्वकी भी अनेकता, शंकाकार कहता है कि अभावमें तो विरोधी धर्म भाजूम पड़ रहे हैं, इस कारण वहाँ भेद है । जैसे कि कार्य पहिले न था बड़ा पहिले न था, बड़ा बादमें नहीं है, घड़ेका कपड़ेमें अभाव है तो यो वे विरोधी धर्म हैं, पहिले नहीं हैं यह बात और किस्मका है । बादमें नहीं है यह बात और किस्मकी है और इसका समुक्त नहीं है यह बड़ा और किस्मका है । तो ये सब विरोधी धर्म हैं एक दूसरेसे दूसरा बड़ा लट्टा है, तो यो विरोधी धर्म ऐसा जाता है । इससे सिद्ध होता है कि अभावमें तो भेद है याने प्रागभाव, प्रभवसाभाव आदिक चार प्रकारके अभाव मान लेने चाहिये, क्योंकि उनमें विरोधी धर्मका सम्बन्ध है । इस बाङ्गाके उत्तरमें कहते हैं कि तब तो सत्ताका भी भेद और समवायका भी भेद विरोधी धर्मके सम्बन्धसे मान लेना चाहिए । जैसे है को तो एक मानते हो और उस में बड़ा है, बड़ा विशेषण लगा देनेसे भेद मानते तो बड़ा और कपड़ा ये विरोधी ही

तो चीजें हुई। घड़ा अलग चीज है कपड़ा अलग चीज है तो विरोधी धर्मका सम्बन्ध होनेसे सत्तामें भी भेद मानलो, उसे क्यों एक माना जा रहा है ? इस प्रकार यह सिद्ध है कि सत्ता विश्वरूप है अर्थात् जितने पदार्थ हैं उन सब पदार्थोंमय सत्ता है। प्रत्येक अणु है और उस अणुका सत्त्व उस हीमें है अणुका वह सत्त्व अणुसे बाहर नहीं रहता है। इस तरह जब पदार्थ अनन्त है, द्रव्य अनन्त हैं तो उनके साथ सत्ता भी अनन्त है। सो जैसे अभावको विश्वरूप मानते हो, जितने पदार्थ हैं उतने ही अभाव है तो जैसे अभाव विश्वरूप है उसी प्रकार सद्भाव भी विश्वरूप है, जितने पदार्थ हैं उतनी ही सत्ता है और उनमें ही समवाय हुए अर्थात् तादात्म्य सम्बन्ध जैसे आत्मा में चैतन्यका तादात्म्य है पुद्गलमें अमूर्तत्वका तादात्म्य है तो ये तादात्म्य भी अनेक हो गए। ऐसा नहीं है कि वह तादात्म्य या समवाय दुनियाभरमें एक हो और जिसमें समवाय आ जाय उसमें सत्ताका ज्ञान हो ऐसा नहीं है।

अपेक्षासे सत्त्वके एकत्व व अनेकत्वकी सिद्धि—सत्त्वका एकत्व मान लेनेपर एकत्वका विरोध भी न मानना चाहिए अर्थात् कोई कहे कि जब घड़ेकी सत्ता घड़ेमें ही समाप्त है, कपड़ेकी सत्ता कपड़ेमें ही पूरी समा गई तो यो सत्ता जब अनेक हो गए तब जिसे महासत्ता कहते हैं स्याद्धादी लोग इस तरह कोई एक सत्ता न रहेगी सो कहते हैं। ऐसी भी शङ्का अथवा सम्भावना न करें, क्योंकि दृष्टिसे सत्ता अनेक है सो भी सामान्य विवक्षासे सत्ता एक है, इससे किसी प्रकारका विरोध नहीं आता। याने समस्त पदार्थ विशेष दृष्टिसे अपनी अपनी सत्ता रख रहे हैं और जब सभी पदार्थों में केवल सत्त्व सामान्य देखा जाय तो सत्त्वका एकत्व है। जैसे १०० आदमी बैठे हैं तो प्रत्येक आत्माकी सत्ता न्यारी-न्यारी है। प्रत्येक पुरुषका सत्त्व उसका उनमें ही समाया हुआ है। यो १०० पुरुष हैं तो १०० ही सत्त्व हैं। अब उन १०० पुरुषोंको जब सामान्य दृष्टिसे देखते हैं कि सभी पुरुष पुरुष ही हैं, उनमें सामान्यपना भी है तो यो जब मनुष्यपने सामान्यकी अपेक्षा देखते हैं तो वहाँ सत्ता एक है। जैसे कोई पुरुष कहता है कि नीकैरको कि कोई आदमी बुला लाओ और वह बालकको ले आये—तो अब मौलिक उस नीकैरपर नाराज नहीं हो सकता कि तुम बच्चेको क्यों ले आये, इसना बड़ा कार्य ही बड़े पुरुषसे होता है तो उसका यह उत्तर हो सकता कि आपने यही कहा कि मनुष्य लाओ। यदि यह कहा जाता कि किसी बलवान युवकको लाओ तो यह विशेष कहलाता तो विशेषकी दृष्टिसे सत्ता न्यारी न्यारी है। अनेक है, पर सामान्यकी दृष्टिसे सत्ता एक है। उसमें भेद नहीं है। और फिर देखिये जो सद् विशेष है उनमें ही तो सत्ता सामान्यकी प्रतीति होती है। जैसे घड़ा कपड़ा सन्दूक आदिक ये अनेक पदार्थ हैं। तो उन अनेक पदार्थोंमें ही सत्त्व सामान्य है यह बात प्रतीतिमें आती है। कोई विशेषके बिना सत्ता केवल एक कही मंडी हो सो बात नहीं है। जैसे कि अस्त विशेषोंमें असत्त्व सामान्यकी प्रतीति होती है इसी प्रकार समवाय

विशेषोपमे भी समवाय सामान्यकी प्रतीति होती है। जैसे आत्मामे ज्ञानका समवाय है तो ज्ञानका कथञ्चित् तादात्म्य है और परमाणुमे मूर्तपनेका समवाय है, तो समवाय सामान्य तब ही तो जाना जायगा जब पहिले सामान्य विशेष समझा हुआ हो तो उन्हीं समवाय विशेषोपमे समवाय सामान्यकी प्रतीति होती है। तो तादात्म्यका या स्वरूप है। जब कोई इसका वर्णन करेगा तब यों जचेगा कि तादात्म्य एक है। समवाय एक है। मगर वह समवाय कहाँ है ? जब आधार रूपमे देखेंगे, व्यापनेके ढंगमे देखेंगे तो वह अनेक सिद्ध हो जायगा। जैसे कि संयोग विशेषोपमे संयोग सामान्य की प्रतीति होती है इस चीकीपर दवातका संयोग है तो संयोग सामान्य कब समझा गया ? जब दवात और चीकीका संयोग विशेष भी जानमे हो। जैसे चीकीपर दवात है। सद्गुरुपर कपडा है पादिक अनेक पदार्थोंके साथ अनेक पदार्थ जुटे हुए हैं - तो संयोग सामान्य इसे कहते हैं कि दोका एक जगह अवस्थान हो जाने, ता ऐगा संयोग सामान्य तब ही जाना जाना है, वहाँ ही जाना जाता है जहाँ दो या अनेक पदार्थोंका सम्बन्ध देखा जा रहा हो। तो संयोग विशेषोपमे ही संयोग सामान्यकी प्रतीति है। इसी तरह सत्ता विशेषोपमे सत्ता सामान्यकी प्रतीति, समवाय विशेषोपमे समवाय सामान्य की प्रतीति होती है इस तरह भिन्न है कि जगतमे जितने भी पदार्थ हैं, सभी पदार्थ सामान्य विशेषात्मक हुआ करते हैं। कोई भी पदार्थ केवल विशेषरूप हो तो नहीं होता। किन्तु सब ही पदार्थ सामान्य विशेषरूप हुआ करते हैं।

पदार्थकी सामान्यविशेषस्वरूपतामें दोषोंका अनवकाश—यहाँ कोई यह शङ्का न करे कि पदार्थ तो है सामान्य विशेषात्मक अब उसमे सामान्य भी हो, विशेष भी हो तो उसमें जो सामान्य है वह भी सामान्यविशेषात्मक होगा, क्योंकि सामान्य है ना ! जो है वह सामान्यविशेषात्मक है ऐसी स्याद्वादियोमे रटन लगा रखी है। इसी प्रकार जो पदार्थमे विशेष है वह विशेष भी सामान्यविशेषात्मक होगा। तब यों अनवस्था डोप होगा। अब उस सामान्यविशेषमे भी, अलग-अलग सामान्यमें सामान्य विशेष कहा, विशेषमे सामान्य विशेष कहा तब कहीं भी विराम न हो सकेगा। अन्यथा अर्थात् सामान्यमे सामान्य विशेष न लगावेंगे और विशेषमे सामान्य विशेष न लगावेंगे तो सर्व कुछ सामान्य विशेषात्मक है यह जैनियोंकी प्रतिज्ञा खण्डित हो जायगी। इस शङ्काके उत्तरमे कहते हैं कि अनवस्था डोप तो तब आयगा और प्रतिज्ञा सामान्य विशेषात्मकताकी तब मिटेगी, जब कि सामान्य विशेषको अलग अलग माना जाय पदार्थमे सामान्य विशेष अन्योन्यात्मक है। सामान्यमें विशेष पडा है, विशेषमे सामान्य पडा है। जैसे घडा कपडा, आदिक विशेष है तब वहाँ हम सत्त्व सामान्य कह सकते हैं। इसी प्रकार सत्त्व जो कुछ है तो वहाँ विशेष भी पडा, हुआ है, तो सामान्य और विशेष अन्योन्यात्मक हैं। तब अन्य दृष्टिसे तो एक है और जब वहाँ परस्परमें भेद देखा जाय तो पर्याय दृष्टिसे वह अनेक है अथवा भिन्न-भिन्न है। तो यों

अपेक्षा है सामान्य विशेषकी परस्परमे इस कारणसे-उनमे किसी भी प्रकारका दोष नहीं दिया जा सकता है अथवा वह सामान्य विशेषात्मक है पदार्थ तो अनवस्था दोष हो सो बात नहीं । जो-लोग ऐसा मानते हैं कि सामान्य तो अपने विशेषसे निकल करके अलग हटा हुआ है और विशेष अपने सामान्यसे निकलकर अलग हटा हुआ है । जैसे कि एक घड़ा है । घड़ेमें घटत्व सामान्य है अर्थात् जितने भी घड़ा हैं, सबमे घट-पना है तो यो घटत्व सामान्य है और घड़ेमे जो घड़ा रखा हो, जितना उसका आकार है, जितने-वजनमे रूप, रंग है उस दृष्टिसे वह घड़ा वही है; अन्य नहीं है, यो हो गया विशेष तो जैसे उस घड़ेमे सामान्य तो हुआ घटपना और विशेष हुआ-यही घट तो ऐसा नहीं है बल्कि उस घटसे निकलकर घटत्व कहीं अलग धरा हो और उस घट सामान्यसे हटकर विशेषघट अलग ही पड़ा रहता हो ऐसा कोई मानता हो तो सामान्य विशेषात्मक माननेपर अनवस्था दोष आ जायगा । पर जो सामान्य विशेषको अन्योन्यात्मक मानते हो उनमे यह दोष नहीं आ सकता है, इसी तरह सामान्यको विशेषसे भिन्न माना जाय और विशेषको सामान्यमे भिन्न माना जाय और उनको स्वतंत्र एक दूसरेकी अपेक्षा न रखने वाले माना जाय तो प्रतिज्ञाकी हानि बनेगी, पर जो लोग जैसे स्याद्वाद्गोत्रन-सामान्य विशेषको अन्योन्यात्मक मानते हैं और एक ही वस्तुमे समाया हुआ मानते हैं तो वहाँ प्रतिज्ञा हानि नहीं होती । यो स्याद्वादमे यहाँ वस्तुका स्वरूप सर्वप्रकार भ्रंश भाँति सिद्ध होता है, पर वैशेषिकोंके सिद्धान्तमे वस्तुको सामान्य विशेषात्मक नहीं माना, सामान्यको स्वतंत्र पदार्थ विशेषको स्वतंत्र पदार्थ माना है तो उनके ही सिद्धान्तमे पहिले कहे हुए ये सब दोष आयेगे- स्याद्वादियोंके ये सब दोष नहीं आते ।

सर्वथानभिषम्बन्धः सामान्यममवाययो ।

ताम्यमयो न सवदस्तानि त्रीणि स्वपृथक् ॥३६॥

भेदेकान्ते सामान्य समवाय व पदार्थ तीनोंकी असिद्धि—वैशेषिक सिद्धान्तमे सामान्य और समवायका सर्वथा ही सम्बन्ध नहीं बनता और सामान्य समवायके साथ अर्थका भी सम्बन्ध नहीं होता । इस कारणसे ये तीन अर्थात् सामान्य समवाय और अर्थ ये आकाशपुटकी तरह असत् ही रह जाता है । सामान्य और समवायका परस्परमे सम्बन्ध है नहीं । क्योंकि सामान्य और समवायमे न तो संयोग सम्बन्ध माना गया है और न समवाय सम्बन्ध माना गया है । सामान्य और समवाय कोई सम्बन्ध ही न रहा तो अलग समवायका क्या अर्थ ? और फिर ऐसे अवस्तुभूत उन-दोनोंसे अर्थका भी सम्बन्ध नहीं है । तब ये तीनों अपना स्त्वं कायम नहीं रख सकते हैं । संयोग सम्बन्ध तो द्रव्य द्रव्योमे माना गया है और समवाय सम्बन्ध अयुक्त मिद्ध गुण गुणीमें आधार आधेयमे सम्बन्ध माना गया है लेकिन,

सामान्य और समवाय ये न तो द्रव्य द्रव्य हैं और न गुण गुणी है । फिर इसमें न संयोग बनता है और न समवाय बनता है । यदि कोई यह आशंका करे कि सामान्य और समवायमें विशेष्य विशेषण भाव इस समय बन जायगा तो विशेष्य विशेषणभाव इस समय बन जायगा तो विशेष्य विशेषणभाव सामान्य और समवायमें उत्पाना केवल प्रत्याप है । इसमें विशेष्य विशेषण भाव होना असम्भव है । और, फिर कदाचित् कोई यह कहे कि सामान्य समवायी है तो इससे विशेष्य विशेषणभाव बन जायगा । तो ये बतायें कि सामान्य जो समवायी बनता है वह स्वतः बनता है या पर पदार्थसे बनता है ? स्वतः तो कह नहीं सकते, क्योंकि स्वतः कोई समवायी नहीं माना गया । समवायके सम्बन्धसे पदार्थोंको समवायी माना गया है । यदि कहोगे कि परसे सामान्य समवायी कहलाने लगेगा तो इसमें फिर कहीं भी अवस्थान नहीं रह सकता । फिर वह पर भी क्या ? जो सत्से असम्बन्धको प्राप्त होगा ? उसके लिए फिर अन्य समवाय समवायी है इस प्रकार विशेषण विशेष्य भावको कल्पना करना भी मिथ्या है । तथा एक पदार्थमें समवायका अन्वयकाश है, वहा समवायकी गुंजाइश नहीं है । समवाय किसी भी पदार्थमें असम्बद्ध है । क्योंकि समवायका और पदार्थके साथ जो सम्बन्ध बनता है उसके लिये कोई सम्बन्ध माना नहीं गया है । स-इन पदार्थमें सामान्य समवायमें सर्वथा संबन्धका अभाव सिद्ध होता है । और, तब इसका कोई सम्बन्ध ही न रहा । सामान्य अर्थसे निराला है, समवाय अर्थसे निराला है, तब ऐसी स्थितिमें परस्पर जिसका सम्बन्ध नहीं है, ऐसा सामान्य और समवायके साथ द्रव्य गुण कर्म ये पदार्थ भी सम्बद्ध नहीं हो सकते हैं । द्रव्यमें सत्ताका समवाय है, गुण कर्म में सामान्यका समवाय है आदिक कुछ भी नहीं कहा जा सकता । जिससे कि उनमें सत्ताका समवाय सिद्ध किया जा सके और हम ही कारण ये तीन अपने स्वरूपको धारण नहीं कर सकते हैं । जैसे कि कछुवेके रोम कछुवेके रोमका कोई स्वरूप है क्या ? होते ही नहीं हैं फिर उनके विषयमें कुछ कहना, सम्बन्ध बताना यह मिथ्या प्रत्याप है ।

भेदेकान्तमे कर्ता कर्म आदिकी 'विभक्तिकी' अनुपपत्ति—उक्त प्रकार सामान्य समवाय और अर्थ ये परस्पर किसीसे कोई सम्बन्ध नहीं हैं । और, यो जब अर्थ सामान्य और समवाय ये तीनो परस्पर सम्बन्धरहित हो गए तो सम्बन्धरहित हो गए वे रहे क्या ? यदि सम्बन्धरहित माने जा रहे तो अर्थ सामान्य समवाय ये कुछ भी सत् नहीं रह सकते । और, जब ये सत् नहीं रहे तो असत्में कर्तृत्वपनेकी बात ही क्या है ? कोई भी स्वरूप जब सम्भव ही नहीं है तो किसे कर्ता बर्तामोने और किसको अन्यको कर्म बर्तामोने ? तो जब पदार्थ सत्ता समवाय सामान्य, ये परस्पर असम्बद्ध हैं और इस कारणसे इनमें कर्ता कर्म भाव नहीं बनता है जब कर्ता कर्म भाव नहीं बना तो ये सभी पदार्थ अपने स्वरूपको धारण करें यह कैसे कहा जा सकता है ?

धारण करें यह तो लिङ्ग प्रत्ययका विधान है। वह कर्तृत्व प्रयुक्त होता है और कर्तृत्व यहाँ सिद्ध हो नहीं रहा और कर्ममें द्वितीया विभक्तिका निर्देश होता है तो जब कर्ता और कर्म ही न रहे तो यह विभक्ति भी कहाँ बन जायगी? तो इसका भी कहा जाना अशक्य है कि ये तीनो हैं अथवा अपना स्वरूप रखाते हैं।

स्वरूपसत्त्व माननेपर सत्ता सामान्य समवाय आदिके पृथक् कल्पनाके प्रयासकी व्यर्थता—अब यहाँ शङ्काकार कहता है कि परस्पर सम्बन्ध रहित भी हो तो भी इस द्रव्य गुण आदिकमें स्वरूपसे तो सत्त्व प्रसिद्ध है याने सत्ता सामान्य समवाय ये पदार्थमें सम्बन्ध नहीं हैं, सभी स्वतंत्र-स्वतंत्र सत् हैं। लेकिन इनका स्वरूप-सत्त्व तो प्रसिद्ध है, इस कारण पदार्थ समवाय और सामान्य इनका असत्त्व नहीं कहा जा सकता। किन्तु कछुवेके रोम, आकाश पुष्प, वंश्यापुत्र, खरगोशके सींग आदिकमें स्वरूप सत्त्व ही नहीं है। तो ऐसा दृष्टान्त बताना यह सब विषय उपन्यास है अर्थात् सब भटपट कहे हुए दृष्टान्तका प्रकृतके साथ मेल नहीं खाता। भले ही अर्थ सामान्य समवाय सत्ता ये सब परस्पर सम्बन्ध हैं लेकिन स्वरूप सत्त्व सबका प्रसिद्ध है। इस शङ्काके उत्तरमें कहते हैं कि द्रव्य गुण कर्म इनका स्वरूप सत्त्व मान लेतेपर फिर सत्ताका समवाय किसलिए कराया जानेका श्रम किया जा रहा है? फिर इस सत्ताका समवाय व्यर्थ है। जैसे कि सामान्य आदिकका स्वरूप सत्त्व मान लेनेपर सत्ताका समवाय कराना व्यर्थ है ऐसे ही जब द्रव्य गुण कर्म इनका स्वरूप सत्त्व मान लिया गया फिर सत्त्व ही हो जाए, सत्ताका समवाय करानेकी फिर आवश्यकता ही क्या है? और ऐसा होता भी नहीं, सत्ता समवाय व्यर्थकी चीज हो जायगी। अथवा यदि द्रव्य गुण कर्मका स्वरूप सत्त्व मान लेतेपर भी सत्ताका समवाय बताना आवश्यक समझा जाय तो सामान्य आदिकमें भी सत्ताका सम्बन्ध हो बँटना चाहिए। यदि इस स्थानसे कि सामान्य आदिकमें सत्ताका समवाय होना व्यर्थ न हो पाय, यदि सामान्य आदिकका स्वरूप सत्त्व नहीं माना जाता तो सामान्य आदिक और कर्मरोम, खर-बिषाण, इनमें कोई विशेषता नहीं रहती; जैसे कर्मरोम स्वरूपसे सत्त्व नहीं है सब तो जो दृष्टान्त दिया है वह तो विलकुल समुत्त है ना!

भेदकान्तमें सत्त्व समवायकी अनियतता—भेदकान्तवादी बहुत ही बताने कि सत्ता जब भिन्न मान ली गई है तो समवायकी तरह सत्ता समवाय सम्बन्ध रहित हो गयी। जैसे कि समवाय पदार्थमें अत्यन्त भिन्न है तो समवायका पदार्थमें कोई सम्बन्ध न बना, इसी प्रकार सत्ताका भी कोई सम्बन्ध न बना। और जब द्रव्य गुण कर्ममें सत्ताका सम्बन्ध नहीं बनता तो फिर ये द्रव्य गुण कर्म सत्त्व कैसे हो जायेंगे? तो सत्ताका सम्बन्ध न होनेपर भी द्रव्य गुण कर्ममें तो सत्त्व मान ले और कर्मरोम आकाश पुष्प खरबिषाण आदिकको सत्त्व नहीं मानते तो यह कोई न्यायकी

घात न रही । इसपर बहुत गहरी दृष्टिसे विचार करना चाहिए । जब तथ्यके विरुद्ध कोई अपना कदम बढ़ाने लगता है तब उसे अनेक विषम प्रसंग घा जाते हैं । तो जब यहाँ द्रव्य गुण कर्ममें सत्ताका समवाय मानकर सत्त्व बना रहे हो तो सत्ताका समवाय तो तब ही कराया जा रहा है जब द्रव्य गुण कम असात् हो तो ऐसे ही असात् कर्म रोम आदिक हैं फिर सत्ताका सम्बन्ध बताकर द्रव्य गुण कर्मका सत्त्व बताओ और कर्म रोम आदिकमें सत्त्व नहीं बतायें, यह तो पक्षपातकी बात है, बहुत विचार करनेकी बात है । और फिर यह बतलाओ कि वह सत्ता सामान्य जो सर्वथा समवायसे असम्बद्ध है और द्रव्यादिकमें समवायी है तो कैसे उसे यो कह सकेंगे कि सत्ता सामान्य द्रव्यादिकमें समवायी है और समवाय न रहे ऐसा, यह कैसे कहा जा सकेगा ? द्रव्य गुण कर्म आदिकमें समवायो अन्य समवायसे असम्बद्ध है ऐसा ही तो यहाँ प्रतीतिमें आ रहा है । और समझना चाहिए कि समवायी अन्य समवायसे असम्बद्ध है क्योंकि समवायके सम्बन्ध पानेका अभाव दोनों जगह ही समान है । उनमें इस कारण यह निरुपय नहीं किया जा सकता कि द्रव्यादिकमें समवायी सत्ता सामान्य है और समवाय न हो सत्ता सामान्य यह अटपटी बात स्वीकार नहीं की जा सकती है ।

अप्रतिबद्ध पदार्थोंमें समवायकी व्यर्थ कल्पना—यहाँ यदि शकाकार यह मनमें आशका रखे कि सत्ता समवायसे असम्बद्ध है और समवाय असम्बद्ध अन्य समवायसे असम्बद्ध है, यह विशेषण ही आयगी और उससे यह कहा जायगा कि सत्ता सामान्य तो द्रव्यादिकमें समवायी है, पर द्रव्यादिकमें समवायी नहीं है । इस आशकापर भीमाना कर रहे हैं कि यह निरस्तिये कि जब सामान्य और समवाय इन दोनोंका सत्त्व और असत्त्व दोनोंसे सम्बन्ध नहीं है तो इस असम्बद्धताको विशेषित किया करते हैं अर्थात् विशेषण विशेष्यभावरूपसे सत् सम्बन्ध रहित वस्तु कैसे प्रयुक्त किया जा सकता है ? कोई भी सम्बन्ध जो अपने सम्बन्धियोंसे सम्बन्ध रखता है तो अपने संबन्धियोंसे असंबद्ध हो रहकर कोई संबन्ध उन सम्बन्धियोंमें घटित नहीं किया जा सकता है । इसी प्रकार संयोग भी यदि अपने संयोगी पदार्थमें संबद्ध नहीं है तो अपने संयोगियोंमें संयोग भी घटित नहीं किया जा सकता है । संयोग तो गुण है और संयोगी गुणी है, पदार्थ है । गुण गुणीका संयोग संयोगियोंका समवाय होता है ऐसा वैशेषिक सिद्धान्त है । परन्तु संयोग अपने संयोगियोंमें असम्बद्ध है । ऐसा यहाँ कहा जा सकता इस कारणसे कार्य कारणका, गुण गुणीका सामान्य सामान्य-वानका भेद एकान्त माननेपर कार्य कारण आदिक भाव युक्तमें नहीं आते, प्रकार्य कारण आदिककी तरह । जैसे जो पदार्थ जिसका कार्य कारण नहीं है उनमें कार्य कारणकी बात नहीं कही जा सकती तो इसी प्रकार जब कार्य कारण गुण गुणीमें भेद एकान्त है, अत्यन्त भिन्न-भिन्न पदार्थ हैं तो उनमें कार्य कारण भाव आदिक भी

नहीं कहे जा सकते, क्योंकि ये सब तो समवायसे भिन्न पदार्थ हैं उसी प्रकार समवाय भी उन सबका परस्पर घटन नहीं कर सकता अर्थात् वे सब परस्परमें असम्बद्ध हैं यह बात भी सङ्गत नहीं बन पाती, क्योंकि सभी पदार्थ सर्वथा सम्बन्धरहित हो गए। जैसे सम्बन्धरहित अन्य अन्य पदार्थोंमें कुछ भी घटन नहीं किया जा सकता है। इस कारण समवाय असत् ही रहा और जो असत् है, वह अर्थक्रियाकारी होता ही नहीं। जैसे कुम्हरोम, यह क्या अपनेमें और परमें अर्थक्रिया कर सकता है ?

भेदेकान्तपत्रमें किसीकी भी अर्थक्रियाकारिता न होनेसे शून्यताका प्रसङ्ग—असत्में अर्थक्रियाकारकत्व नहीं हुआ करता। सो यों द्रव्य, गुण, कर्म सत्ता, सामान्य, समवाय ये सभी असत् हो जाते हैं। वे सामान्य सत् जो पदार्थोंसे असम्बद्ध हैं वे अपने विषयमें ज्ञान उत्पन्न करा दें, इतनी भी अर्थक्रियाको करनेमें समर्थ नहीं हो सकते। किंसा कार्यको कर सके, यह भी नहीं बनता और वे अपना ज्ञान करा सकें यह भी वहाँ नहीं बनता। तब यह ही निष्कर्ष निकला कि द्रव्यादिक पदार्थ ही ही नहीं, क्योंकि सत्ताका समवाय उनमें नहीं है। ये पदार्थ स्वयं सत् नहीं हैं। तो सत्ताका समवाय न होनेसे द्रव्यादिक पदार्थ सत् नहीं हो सकते। यहाँ शङ्काकार कहता है कि इस हेतुका सामान्य आदिकके साथ व्यभिचार होजायगा, क्योंकि सामान्य आदिकमें सत्ताका समवाय नहीं है, फिर भी सत्त्व माना ही गया है। इस शङ्काके उत्तरमें कहते हैं कि सामान्य समवाय और विशेष इनका भी परमार्थसे सत्त्व नहीं माना गया है और उपलब्धित सत् पदार्थोंमें कोई व्यभिचारकी बात बताना यह सङ्गत नहीं बनता। परमार्थतः सत्त्वका अभाव हो फिर उसकी सिद्धि धरत की जाय तो ऐसे में तो बड़ी बड़ी विडम्बनायें हो सकती हैं। मसकमें ऊपर रहने वाले धूमके साथ फिर सत्ता धूमका भी व्यभिचार हो जायगा। इस प्रकार कार्य कारण आदिकमें भिन्नताका एकान्त करना समीचीन नहीं है क्योंकि वहाँ प्रमाणका अभाव है। तो जैसे इन पदार्थोंमें भिन्नताका एकान्त करना प्रमाणसिद्ध नहीं है इसी प्रकार कार्य कारण आदिकमें भी भिन्नताका एकत्व करना समीचीन नहीं है।

गुण गुणी आदिका भेदेकान्त माननेपर सबके असत्त्वका प्रसङ्ग—यहाँ तक यह सिद्ध किया गया कि गुण गुणी, कार्य कारण, उपादान उपादेय इन सबमें भेदका एकान्त मानना सङ्गत नहीं होता। गुण गुणी कथंचित् भेदरूपसे हैं। जैसे गुण है चेतन, गुणी है आत्मा अथवा ज्ञानदर्शन सुख आदिक गुण हैं, जीव गुणी है, तो वह गुण गुणीसे भिन्न प्रवेक्षमें नहीं रहता और उस गुणका द्रव्यके साथ तादात्म्य है, यो कहना चाहिए कि द्रव्य ही एक सत् है। जितनी प्रकारकी जातिके द्रव्य मिलें वे सब द्रव्य सत् हैं। उन द्रव्योंमें गुण, किया, परिणति, ये सब तादात्म्यरूपसे पाये जा रहे हैं। जो अनित्य धर्म है वह तो उस पदार्थमें उस कालमें तादात्म्यरूपसे

रहता है, किन्तु जो नित्य धर्म है, जो पदार्थका स्वरूप ही है वह शास्त्रों उस पदार्थमें तादात्म्यरूपसे रहता है। तब गुण, कर्म सामान्य, विशेष, समवाय, अभाव, ये कोई पृथक् पदार्थ नहीं हैं। पदार्थ तो द्रव्य है। अब जाति अपेक्षासे उस द्रव्यके अनेक भेद कर लिए जायेंगे और जो वही व्यक्ति व्यक्तिरूपसे आवान्तर स्त्वे ही बन जायेंगा, पर कर्मादिक ये द्रव्यके धर्मरूप हैं, अभाव है, पर ये स्वतंत्र कोई पदार्थ नहीं है। भेद मानना चाहिए कि गुण गुणी आदिकमें सर्वथा भेद नहीं है। किन्तु लक्षण भेदसे भेद है। जिसके बलपर प्रतिपादनकी पद्धति चलती है और एक ही सत्में तादात्म्यरूपसे रहनेके कारण इन सबका अपने गुणोंमें अभेद है। यहाँ तक यह कथञ्चित्त भेद और अभेद सिद्ध किया। यहाँ क्षणिकवादी कहते हैं कि कार्य कारण आदिकमें नित्यताकी एकान्त नहीं रहता है तो मत रहो, परमाणु तो नित्य माना गया है और वह संयोजित अवस्थाओंमें भिन्न-भिन्न हो नहीं सकता तब अनन्यताका ही एकान्त मान लेना चाहिए ऐसा कहने वाले शङ्काकारके प्रति कहते हैं।

अनन्यतैकान्तेणुना संघातेपि विभागवत् ।

असंहतत्वं स्याद्भूतचतुष्कं आन्तिरेव सा ॥ ६७ ॥

एकत्वैकान्तपक्षमें अर्थात् भेदैकान्त अथवा अपरिणामैकान्तमें पृथ्वी आदि संघातोंकी आन्तताका प्रसङ्ग—यदि एकत्वका ही एकान्त किं ग जायें तो संघातके समयमें भी जब कि परमाणुओंका इकट्ठा पिण्ड नहीं रहा है उस समय विभागकी तरह स्वतंत्र निराले-निराले परमाणु रहेंगे और उस समय इन परमाणुओं में परस्पर असम्बद्धता रहेगी और जब परमाणु परस्पर सम्बन्धित न रहे तो स्वयं क्षणिकवादियोंका जो भूत चतुष्टय कहा गया है पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु आदिकमें सब आत हो जायेंगे। जैसे कि विभाग होनेपर परमाणु स्वतंत्र स्वतंत्र असम्बद्ध रहते हैं उस ही प्रकार संघातके सम्बन्धमें भी परमाणु असम्बद्ध रहेंगे। क्योंकि अब तो उनमें सब प्रकारसे अन्यत्वका अभाव मान लिया ? अर्थात् अन्य स्वरूपसे परिणामन नहीं होता है। यह क्षणिकवादमें कहा गया है, क्योंकि यदि अन्य स्वरूपसे परिणामन मान लिया जाय अर्थात् परमाणु अन्य-अन्य होने लगेंगे तो उनमें अनित्यताका प्रसंग आयगा। अब यहाँ क्षणिकवादी कहते हैं कि परमाणुओंमें अनित्यता रही आये, वह तो हमें इष्ट है। अनित्यपना चाहे रहा आये, परन्तु परिणामिता न रहेगी। वस्तु एक ही हो सदा और वह भिन्न-भिन्न प्रकारसे अपनी अवस्थायें बदलता रहे उस कहते हैं परिणामिता, सो परिणामपना तो नहीं है अनित्यपना रहा आया, सो संघातके काल में क्रियाकी उत्पत्ति होनेसे उसका जो समवायी कारण है उसका स्वको संयोग स्वभाव जो हुआ है अर्थात् परमाणु और संयोगका स्वभाव आया है उसका ही नाम संघातपना रहेगा। परमाणु तो पूर्ण निराले स्वतंत्र हैं, उनमें सम्बन्ध नहीं होता मगर संयोग

बना हुआ है। जैसे कि चीकीपर हवात है, चटाईपर चीकी है इसी तरहसे उन परमाणुओंका संघात बनना होता है स्कंधमे। इस शब्दाके उत्तरमे कहते हैं कि उनके अतिशयकी यदि अनुपपत्ति मानी जाय अर्थात् परमाणुओमे किसी भी प्रकारका परिणामनरूप अतिशय न माना जाय तब तो संयोग होना ही असम्भव है, फिर तो इतना भी नहीं कहा जा सकता कि उन परमाणुओंका संयोग है। संयोग होनेपर भी तो कोई अतिशय ही तो बना और परमाणुओमे अतिशय क्षणिकदादमे माना नहीं जा रहा तब वहाँ संयोग ही असम्भव हो गया, फिर जो अवयवीका लक्षण कहा है पृथ्वी आदिक चार भूत जो माने गए हैं वे सब भ्रान्त बन बैठेगे।

परिणामिता स्वीकार किये बिना अतिशयकी सिद्धिकी अशक्यता— अब यहाँ शब्दाकार कहता है कि जडात्मक क्रियामे अतिशय हुआ करता है। जैसे कोई चीज फेंक दी तो उसमे कर्मका अतिशय हुआ तो क्रियारूप परिणाम हुआ, उस का संयोग है परमाणुओमे, अतएव संयोग भी भ्रान्त न रहे। इस शब्दाके उत्तरमे कहते हैं कि यदि चलनात्मक कर्मका अतिशय मानते हो तो कथञ्चित् अन्यता तो हो गई। पहिले वे परमाणु चलनक्रियासे रहित थे, अब चलनक्रियासे युक्त हो गए, तो अतिशय ही कहलाया। उन परमाणुओमे अन्य प्रकारका परिणाम ही तो कहलाया। यदि इस प्रकारका कथञ्चित् या अन्यत्व न माना जाय तब तो संयोग ही नहीं बन सकता है। शंकाकार कहता है कि परमाणु तो क्षणिक है इस कारण उसमे यह दोष नहीं दिया जा सकता। रहे भाये क्रियाके साथ उनका अभाव प्रति समयमे नवीन-नवीन वस्तु ही बनती है। अब वह वस्तु कोई किसी क्रियारूप बनता, कोई किसी क्रियाको लेते हुए जन्म लेता, पर है वहाँ सब अनित्य ही, इस कारण पूर्वोक्त दोष नहीं आता। इस शंकाके उत्तरमे कहते हैं कि परमाणुओंको क्षणिक मान भी लिया जाय फिर भी यह तो विचारो कि कार्य कारणमे अनन्यताका प्रकान्त होनेपर अर्थात् वहाँ कुछ भी अन्यता न माननेपर धारण क्रिया आदिक परमाणुओमे संघातके समय मे भी न होगा। जैसे कि विभागकी दशमे उन परमाणुओमे धारण आकर्षण आदिक नहीं होता है। जैसे कि विभक्त परमाणु हैं उनसे सम्बद्ध परमाणुओमे कोई विशेषताकी उत्पत्ति तो होती ही है, तब ही तो धारण आकर्षण आदिक क्रिया बनती है। परमाणु अपनी सही स्वतंत्र स्थितिमे हो तो उनमे पानी कौन भर लेगा ? और जब वे परमाणु उस विभक्त दशसे हटकर एक सम्बद्ध दशमे आता है तो उनमे कोई विशेष अतिशय ही तो बना तभी अवधारण ग्रहण आदिक बातें होने लगी हैं।

जन्तित विशेषसे भेदकान्तका निराकरण—शंकाकार कहता है कि उन ही विभक्त परमाणुओंकी सम्बद्ध की स्थितिमें ही कह लीजिए कि कोई विशेषता हुई

है फिर भी प्रकृति तो नहीं है। जैसे कि नीचे मुँह जिसका हो ऐसा घड़ा रहता है भार जिसमें पानी भरा हो ऐसा भी घड़ा रहता है तो इनमें कोई अन्यता न धार्यगी। घड़ा वही था जब अधोमुख था। जब आकर्षण न होता था। अब पानी भर गया तो जैसे वहाँ वही विशेषता समझी गई इसी तरह विभक्त परमाणुओं से सम्बद्ध परमाणुओं में विशेष उत्पत्ति हो जाती है। इसमें धारण आकर्षण आदिक कार्य भी बन जाते। इस शकाले उत्तर में कहते हैं कि फिर तो उन सम्बन्धित हुए परमाणुओं में जो कोई विशेषता आ गयी है वह भेदकान्त पक्षका निराकरण कर देता है और, भेद एकान्त का निराकरण होनेपर उन अणुओं में परमाणुपक्षका विरोध हो जायेगा। तब तो स्कन्ध ही कहलाने लगेगा। क्योंकि भेद एकान्तका निराकरण होनेपर उन परमाणुओं में एकत्व-परिणामात्मक स्कन्ध बन जाता है।

विभक्त और संघाती अणुओं के कार्यको विशेषतः परिणामिता की सिद्धि—अब यहाँ शकाला कहता है कि जो भिन्न-भिन्न परमाणु हैं उनसे और जो एक साथ पिण्ड में सम्बन्धित परमाणु हैं सो इतना समान है। भिन्न कही जुड़े जुड़े नहीं हो गए तब उनमें अन्यत्व सम्भव नहीं है। हाँ वे परमाणु जब सम्बद्ध दशामे आ गए तो वहाँ धारण आकर्षण आदिकका सामर्थ्य धार्यगा पर स्कन्ध हो जानेपर कहीं वे अपरमाणु तो नहीं हो गए। परमाणु परमाणु ही हैं। स्कन्ध की स्थिति में भी संयोग है धारण आकर्षण है, कुछ विशेषता हुई है इतना सब कुछ होनेपर भी परमाणु परमाणु ही है। कही वह अपरमाणु नहीं बन गया, जिससे कि कार्य परमाणु और कारण परमाणु में विशेषता न रही, समानता रहेगी। दोनों ही परमाणु कहलाते हैं। इस शकाले उत्तर में कहते हैं कि विभक्त स्थितिके परमाणुओं में और स्कन्ध संघात की स्थितिके परमाणुओं में यदि सर्वथा समानता ही कही जाय तो जैसे अलग अलग एक एक रहने वाले परमाणुओं में धारण आकर्षणका सामर्थ्य नहीं है उसी प्रकार संघातकी स्थिति में भी धारण आकर्षणका सामर्थ्य न बन सकेगा और यदि संघातकी दशामे उन परमाणुओं में धारण आकर्षणका सामर्थ्य माना जायगा तो फिर विभक्त जुड़े जुड़े रहने वाले परमाणुओं में भी धारण आकर्षण हो जनिका प्रसन्न धार्यगा। शकाला यदि यह कहे कि वे परमाणु वृत्ति विभक्त हैं, न्यारे न्यारे हैं इस कारण उन परमाणुओं में धारण आकर्षणका सामर्थ्य नहीं आ पाता तो सुनो। बस इस ही कारणसे जो संघात दशामे परमाणु हैं उनमें मान लिया जाए कि वह सामर्थ्य नहीं आती। जब परमाणुओं में कोई परिणमन नहीं माना जाता तब अतिशयके प्रभावसे सारी बात दोनों बगहू एक समान माननी पड़ेनी चाहे परमाणु शुद्ध हालत में हो अथवा संघात दशामे हो। परिणमन न मानने वाले को प्रत्येक बात दोनों ही स्थितियों में एक समान समझना पड़ेगा। पर ऐसा है कही स्वयं विभक्त परमाणु रहता हो तो वहाँ धारण आकर्षण आदिक कार्य नहीं होते। संघात दशामे धारण आकर्षण

आदिक देखे गए हैं। किसी भी विशेषके द्वारा उनके भेदका निराकरण नहीं हो सकेता और तब जो पृथ्वी, जल, अग्नि वायु चार भूतोंकी स्थिति माने है वह सब केवल भ्रम मात्र रह जायगा। क्योंकि सब ही समयमें परमाणुपन रहा करेगा। संघात स्थिति भी है, पृथ्वी आदिक भूत चतुष्टय भी है लेकिन परमाणु तो सदा परमाणु ही रहता है। उसमें कोई अतिशय क्षणिकवादमें माना ही नहीं गया है।

विभक्त और संघातरूप प्रणवोमे समानताका प्रत्यक्ष विरोध होनेसे अनन्यताके एकान्तकी असिद्धि—शङ्काकार कहता है कि यह भी बात हमें इष्ट है अर्थात् परमाणु सदा परमाणुरूपमें ही रहता है, इस कारणसे भूत चतुष्टय विभ्रम मात्र है—यह दोष नहीं दिया जा सकता, रहा अविभ्रममात्र, और परमाणु केवल परमाणुरूप रहा आये। इस शङ्काके उत्तरमें, कहते हैं कि परमाणु संघातकी दशामे पृथ्वी आदिक भूतकी स्थितिमें परमाणुरूपसे ही रहता है, इसमें प्रत्यक्ष आदिक प्रमाण से विरोध प्राप्ता है। स्कंधरूपमें आये हुए परमाणु और अलग-अलग रहने वाले परमाणु इनकी पूर्णतया समान माना जाय यह बात प्रत्यक्षसे विरुद्ध हो जाती है। प्रत्यक्ष बाह्य कारण संस्थान आदिकका साक्षात्कार कर रहा है और वह स्थूल है, उसके समान प्राकार है। यह सब भी प्रत्यक्षमें जाना जा रहा है। हर्ष, सुख दुःख आदिक अनेक पर्यायरूप आत्मा भी सुसम्बेदनसे स्पष्ट जाना जा रहा है। अब इस तरह अन्त और बाह्यमें इन पर्यायी पदार्थोंमें साक्षात् करने वाला प्रत्यक्ष भी यदि अन्तर्मान लिये जाय तो फिर वह और अन्य अत्रान्त प्रत्यक्ष लक्षण है क्या? जो कि प्रत्यक्षका लक्षण बने सके, और जब प्रत्यक्ष न बना तो प्रत्यक्षके अभावमें अनुमान भी कैसे विरुद्ध न होगा, क्योंकि अनुमानकी प्रमाणता तो हेतुकी प्रत्यक्ष सिद्धतापर है। प्रत्यक्ष आदिकका विरोध होनेपर स्वसम्बेदन ज्ञान भी सिद्ध न हो सकेगा, क्योंकि सभी समय देख लो। सम्बेदन परमाणुमात्रका, अनुभव नहीं होता है। कार्यकी अस्तित्वमें परमाणुकी सिद्धि भी वास्तविक न बन सकेगी। स्कंध है परमाणुका कार्य और स्कंधको यदि वास्तविक नहीं मानते, परमाणुकी अन्य दशा हो गयी इस तरह स्वीकार नहीं करते तब तो परमाणुकी भी सिद्धि नहीं हो सकती।

कार्येभ्योऽन्तेरेणान्तिः कार्यलिङ्गं हि कारणम् ।
उभयभावतस्तत्स्थं गुणजातीतरञ्च न ॥ ६८ ॥

स्कन्धोंके ज्ञानको मात्र विभ्रम माननेसे कारण परमाणु, गुण, जाति आदि सभीकी शून्यताका प्रसङ्ग—कार्यका भ्रम होनेसे परमाणुमें अन्ति हो जायगी, किन्तु परमाणुको माना है कारण और कारण समझा जाता है कार्यके आधारसे। किसी भी पदार्थकी यह कारण है यह समझना है तो कार्य समझकर समझना बनेगा। तो जिसका कार्य लिङ्ग नहीं है उसका कारण भी सिद्ध नहीं होता।

तो वो कार्यमे विभ्रम माननेसे परमाणुओंके ज्ञानमे भी विभ्रम समझिये और इस तरह ये कार्य कारण दोनों ही नहीं रहते हैं । न कोई कार्य परमाणु रहा, न कुछ कारण परमाणु रहा तब ऐसी स्थितिमें उनमें रहने वाला गुण, जाति, क्रिया आदिक भी सिद्ध न होगा । शङ्काकार कहता है कि परमाणुओंकी तो प्रत्यक्षसे प्रसिद्धि है फिर परमाणुओंमे भ्रम क्यों बताया जा रहा ? इस शङ्काके उत्तरमे कहते हैं कि परमाणु किसी को भी प्रत्यक्षभूत नहीं हो रहे । हम भाप सब कोई इस पृथ्वी आदिक स्पर्शोंको ही देख रहे हैं नेत्रइन्द्रियजन्य ज्ञानमें स्थूल एक आकार जाना जा रहा है, सो यही प्रतिभास प्रमाणके निरक्ष एकान्तवादका खण्डन करता है, अर्थात् "परमाणु सदा पृथक् पृथक् रहता है, उसका भेल होनेसे बन्धन संघातरूप स्थिति नहीं होती" इसका खण्डन तो यह इन्द्रिय आदिक जन्य ज्ञानमे प्रतिभासित हुआ स्थूल एक आकार ही कर रहा है । अथवा वस्तु आदिक ज्ञानमे स्थूल एक आकारसे विपरीत परमाणु अथवा उसका आकार नहीं दिसा रहा है ।

कार्यरूपको विभ्रम माननेपर कारणरूप अणुओंमे भी भ्रान्तिका प्रसङ्ग—यहाँ कोई शङ्काकार कहता है कि नित्यत्वैकान्तका निराकरण करनेपर यह हो जायगा कि परमाणुओंमे फिर जो एकत्व आदिकका ज्ञान हो रहा है वह सब भ्रान्त हो जायगा, तब स्याद्वादमे नित्यत्वैकान्तका निराकरण किया सो उसके फलमे यह बात फिर बनेगी कि अब परमाणुओंका एकत्व सिद्ध ही न हो सकेगा । एकत्व विषयक समस्त ज्ञान भ्रान्त मान लिए जायेंगे । इस शङ्काके उत्तरमें कहते हैं कि देखिये ! परमाणु जब वस्तुआदिक इन्द्रियजन्य ज्ञानको अपना स्वभाव नहीं सोंप रहा है तो कार्यलिङ्गका अभाव तो हो ही गया । ज्ञान तो शङ्काकारके सिद्धान्तमें तब ही बनता है जब पदार्थ अपना स्वभाव आकार सोंपे । अब परमाणुओंने अपना स्वभाव तो वस्तु आदिक इन्द्रिय ज्ञानमे सोंपा नहीं है जब कोई कार्यलिङ्ग न रहा तो परमाणुका स्वभाव माननेकी बात भी अयुक्त हो जाती है । जैसे अलग-अलग सटे हुए वस्तुलक्ष्मीमान सागोन आदिकके अनेक पैठ हैं तो उनमें कभी प्रत्यक्षसे उनका भिन्न-भिन्न रूपसे ज्ञान नहीं हो रहा । और, दूसरे एक सघन ही सब कुछ दिस रहा है तो उनके अनेक आकारोंका प्रतिभास जैसे भ्रान्त बन गया तो अब वहाँ उन पैठोंके स्वभाव माननेकी बात न बन सकेगी । इसी प्रकार यदि इन परमाणुओंमे स्वभाव अपेक्ष करनेका सामर्थ्य नहीं है तो कार्यलिङ्ग न बनेसे प्रमाणत्व भी न संभ्रम जायगा, क्योंकि परमाणुरूपमें कारणत्व है, वह तो कार्यलिङ्गपर निर्भर है । कार्यलिङ्गका अभाव होनेसे परमाणुपनका भी परिज्ञान नहीं बन सकता । सो देखिये ! कार्य लिङ्ग तो है कारण परमाणुरूप । तो जब कार्यमें भी भ्रान्ति हो गयी तब फिर वह कारणरूप परमाणु भ्रान्त क्यों न कहलायेगा ? यदि इस दोषके भयसे परमाणुओंका कार्य ही न माना जाय तो देखिये ! परमाणुओंका कार्य न मानने पर इन दोनोंका अभाव हो जायगा ।

कार्य तो माना ही नहीं। कार्य न माननेसे कारण परमाणु भी नहीं रह सकता। जब यह स्वयं न माना जायगा तो स्वयंका कारणभूत परमाणु कैसे स्वीकार कर लिया जायगा ?

भेदकान्तपक्षमे कार्य परमाणु व कारण परमाणु दोनोंका अभाव होनेसे गुण जाति क्रिया आदि सभीके अभावका प्रसङ्ग—अनन्यतैकान्त पक्षमे कार्य व कारण दोनोंका अभाव होनेसे फिर उनकी जो वृत्तियाँ हैं—जाति, गुण, क्रिया आदि वे सब भी न होगी। जैसे—कोई कहे कि आकाशफूलमें बड़ी सुगन्ध है तो यह बात अविवेकपूर्ण ही कही हुई है। जब आकाशफूल ही नहीं है तो उसमें सुगन्धि बतानेमें क्या हम रहा ? तो इसी तरह जब परमाणु और परमाणुका कार्य ही न रहे तो फिर जाति, गुण, क्रिया आदिका विभाग बताना संज्ञत नहीं हो सकता। गुण जातिरूप सत्ता आदिक स्वभाव मानना अथवा अन्य बातें मानना क्रियाविशेष समवाय परमाणु वृत्ति कार्यवृत्ति ये सभी के सभी अब न किए जा सकेंगे जब कि कार्य और कारण ये दोनों ही नहीं माने गए अथवा सम्भव न हो सके। जैसे आकाशपुष्पका अभाव है तो आकाशपुष्पका अभाव होनेपर भी क्या कोई आकाशपुष्पमें रहने वाली सुगन्धिको मान लेता है। यदि परमाणुसे कारण कार्यरूप न माननेपर जाति गुण क्रिया आदिक मान ली जाय तब फिर आकाशफूल न होनेपर भी उसमें सुगन्धिका न रहना माननेका प्रसङ्ग आ जायगा। तो जब गुण जाति परमाणु कार्य आदिक या उसमें रहने वाली वृत्ति न बन सके तब जो गुण जाति आदिकको मानना चाहते हैं ऐसे पुरुषोंका कार्य शून्य अभ्रान्त मानना ही पड़ेगा और वह इस तरह सम्भावनामें आता है कि परमाणुभ्रमे परमाणु रूपताका त्याग हो और अवयवी रूपताकी ग्रहण हुआ। तो जब परमाणुरूपताका त्याग और अवयवी रूपताका ग्रहण माना जाय तब ही कार्यकारण भाव माना जा सकता है। इस प्रकार यहाँ यह सिद्ध हुआ कि परमाणुभ्रमे अनन्यता का एकान्त नहीं है। तो जो ऐसा मानते हैं कि परमाणु स्वयं ही अपने आपकी एकता में स्वतन्त्रतामें ही रहते हैं उन परमाणुभ्रमे मिलकर कोई स्वयं आदिक दशा नहीं बनती है। यह सिद्धान्त निराकृत हो जाता है, क्योंकि कार्यकी उत्पत्ति होनेपर परमाणुभ्रमे कश्चित् अन्यता ही आ जाती है। अर्थात् वे परमाणु पहिले विभक्त थे जुड़े जुड़े थे, अब स्वयंरूपसे परिणत हो गए हैं, तब क्षणिकवादियोंकी तरह वैशेषिककी भी तो अन्यताकी सिद्धि नहीं हो सकती। अब कार्यकारणका अभाव माननेपर क्या दोष आता है जो बतलाते हैं।

एकत्वेन्यतराभावः शेषाभावाविनाशुव ।

द्वित्वसंख्याविरोधश्च संवृत्तिश्चेन्मृषैव सा ॥६६॥

कारण कार्यमेंसे एकको ही सत् माननेपर अविनाभावी दोषके अभाव

का-व द्वित्व-संख्याके विरोधका प्रसंग—साध्य सिद्धान्तमें कार्य और कारण दो परमार्थभूत नहीं माने गए हैं। उनमेंसे एक ही चीज है। कार्य भलग हो, कारण भलग हो, ऐसी बात इस सिद्धान्तमें नहीं है। तो कार्य और कारणमेंसे किसी एकको ही माना जाय तो दूसका फल यह होगा कि दूसरेका अभाव हो जायगा। कारण ही माना तो कार्य न रहा, कार्य माना तो कारण न रहा। और ऐसी स्थितिमें एकका अभाव क्यों? फिर बाकी जो कुछ शेष बचा है उसका भी अभाव हो जायगा। बाकीका शेष अविनाभावी कारण तभी होता है जब कि कार्य होता है। कार्य तब ही होता है जब कि कारण ही और फिर दो आदिक संख्याका भी विरोध होगा। यह कारण है इस प्रकार द्वित्व संख्या नहीं बन सकती है। यदि कही कि यह सब सम्प्रति रूप है। केवल कल्पनासे ही मानी गई बातें हैं तो सम्प्रति तो मिथ्या ही हुमा करता है, उससे कोई द्वित्वकी सिद्धि नहीं हो सकती। कार्य तो हुए साध्य सिद्धान्तमें महान् भूहकार आदिक और कारण हुआ प्रधान तो कार्यका और कारणका परस्परमें एकत्व है। तादात्म्य है और ऐसी स्थितिमें कोई एक ही है, ऐसा कार्य कारणका एकत्व माना जाय तादात्म्य है और ऐसी स्थितिमें कोई एक ही है, ऐसा कार्य कारणका एकत्व माना जाय तादात्म्य माना जाय तो दूसरेका अभाव हो जायगा, क्योंकि दोनों संख्या एक मान लिए गए तो एक कौन रहा? या केवल एकका आग्रह करनेपर शेष का भी अभाव हो जायगा। जैसे कि कार्य ही माना तो कारणका अभाव हो जायगा कारण ही माना तो कार्यका अभाव हो जायगा क्योंकि कार्य कारणमें अविनाभावका नियम पाया जाता है। एक न हो तो दूसरा भी नहीं हो सकता। इस प्रकार सभी वस्तुओंका अभाव बन जायगा।

कार्य और कारणमें सर्वथा एकत्व माननेपर मूल तत्त्वोंकी अपरिचिति व अन्यताका प्रसंग—शंकाकार कहता है कि कार्यका तो कारणमें प्रवेश हो जाता है इस कारणसे कार्य कोई पृथक् चीज नहीं रहती है। और ऐसी स्थितिमें एक कारण ही सत् रह जाता है। क्योंकि कारण नित्य है। मत कार्यका कारणमें प्रवेश ही जानेसे ये दो न रहे, किन्तु एक ही कारण रह गया। अब ऐसा सिद्धान्त मानने वालोंके प्रति उत्तरमें कहते हैं कि फिर तो द्वित्व संख्याका विरोध रह ही गया है। माने द्वित्व संख्या फिर हो नहीं सकती। कार्य और कारणका सर्वथा एकत्व माननेपर फिर कार्य कारण आदिक एक वस्तुमें न रह सकेंगे। जैसे कि एक वस्तुमें क्या कार्य क्या कारण कहा जाय? तो ऐसे ही एक माननेपर द्वित्व संख्या भी नहीं रह सकती। यदि यह कहे शंकाकार कि द्वित्वकी संख्या मानना भी काल्पनिक है। प्रधान महान् आदिकके प्रसंगमें ये दो हैं ऐसा कहना कल्पनामात्र ही है, तो सुनो! कल्पना तो मिथ्या ही होती है। तो यह द्वित्व संख्या भी कार्य कारण भावकी तरह मिथ्या बन जायगी, और ऐसा कार्य कारण मिथ्या होनेपर फिर प्रधानका

परिज्ञान कैसे होगा? सांख्य सिद्धान्तमें दो सत्त्व सिद्ध किए जा रहे हैं—प्रधान और पुरुष । इसके अतिरिक्त और कुछ न माना जाय तो ज्ञाताओं कि प्रधान और पुरुषका परिचय भी किस प्रकार हो सकता है । प्रधानका परिचय तो यो कराया जाता है कि बुद्धि, अहंकार, इन्द्रिय, भूत ये सब पाये जाते हैं तो इनको निरख करके प्रधानकी कल्पना की जाती है । चैतन्य भी इसी ढंगसे माननेमें आ जाता है कि जब सुख दुःख आदिक विदित हो रहे हैं तो यह किस आधारमें है इस तरह सोच कर चेतनका अनुमान किया जाता है । तो अब कार्य तो कुछ माना नहीं गया तो कारणका भी परिचय नहीं हो सकता है । नो बनलाओं कि महान अहंकार आदिकको वास्तविक न माननेपर प्रधान का परिचय किस तरह हो सकेगा ? प्रधानका परिचय प्रत्यक्षसे तो हो नहीं सकता क्योंकि प्रधान प्रत्यक्षका विषयभूत ही नहीं है । इन्द्रिय ज्ञानसे तो भूत साकार अनित्य यह पदार्थ ही समझा जा सकता है । तो प्रधानका ज्ञान प्रत्यक्षसे न हो सका और अनुमानसे भी नहीं हो सकता । क्योंकि अनुमान तो तब ही बने जब वहाँ कोई अभ्रान्त तात्त्विक लिङ्ग अथवा साधन हो । पर अभ्रान्त लिङ्ग तो है नहीं । तो अनुमान भी नहीं बन सकता । आगेमें भी प्रधानका परिचय नहीं हो सकता, क्योंकि आगम है शब्दरूप और शब्दोंको माना है भ्रान्तस्वरूप । अतएव उन भ्रान्त शब्दोंके द्वारा भी प्रधानका परिचय नहीं किया जा सकता । तो भ्रान्त साधन आदिकसे अभ्रान्त साध्यकी सिद्धि करनेमें अतिप्रसङ्ग हो जायगा, तब तो भ्रान्त धूमको निरख कर अग्निका भी ज्ञात हो बैठेगा । सो इस तरह प्रधान और महत् आदिकमें एकता मानने पर न प्रधानकी सिद्धि होगी न महत् आदिकी सिद्धि हो सकती है ।

पुरुष और चैतन्यमें सर्वथा एकत्व माननेपर शेषका अभाव होनेसे मूलके भी अभावका प्रसङ्ग—अब कहते हैं कि जिस प्रकार कार्य कारणमें एकत्व माननेपर न एक ही रहता, न कुछ ही रहता है इसी प्रकार पुरुष और चेतन जो कि आश्रय आश्रयीरूप हैं उनका एकत्व माननेपर वहाँपर भी उनमेंसे किसी एक का अभाव हो जायगा । पुरुषमें यदि चैतन्यका प्रवेश मान लोये तो पुरुषमात्र ही रह जायगा, चैतन्यका अभाव हो जायगा । और पुरुषका चैतन्यमें अनुप्रवेश माननेपर चैतन्यमात्र ही रह जायगा । तब इस तरह किसी एकका अभाव इन सांख्यवादियोंके भी हो जायगा । और जब एकका अभाव हो तो शेषका भी अभाव हो जायगा, क्योंकि पुरुष चैतन्यका अविनाभावी है, चैतन्य पुरुषका अविनाभावी है, उनमेंसे किसी एकका अभाव माननेपर दूसरेका भी अभाव हो जायगा । जैसे कोई कहे कि बंध्यापुत्र में रूप और संस्थान है, तो जैसे बंध्यापुत्रके रूप ही नहीं है तो उसका आकार कैसे होगा ? क्योंकि आकार स्वभावका अविनाभावी है वह संस्थान, उसी प्रकार पुरुष जो कि आश्रयभूत है उसका अभाव माननेपर आश्रयी चैतन्यका भी अभाव हो जायगा और जब चैतन्यका अभाव हो गया माने स्वभाव ही न रहा तो स्वभाववान पुरुषका

भी अभाव हो जायगा, क्योंकि पुरुष और चैतन्यमें परस्पर अविनाभाव है। तो यो जब पुरुष और चैतन्यका परस्परने सर्वथा प्रवेश हो जायगा तो द्वित्व संख्या भी नहीं रह सकती। पुरुष और चैतन्यमें अब एकत्व ही मान लिया गया तो दो बातें कैसे कहे सकेंगे कि यह चैतन्य है, यह पुरुष है, यह पुरुषका स्वरूप है। वही फिर दो बातें ही सम्भव नहीं हो सकती। यदि शङ्काकार कहें कि उस द्वित्व संख्या आदिकी सम्प्रतीति कल्पना की जाय तो सर्व शून्य हो जायगा, क्योंकि वास्तविकतासे भिन्न वह विपरीत हो गया। जैसे मिथ्या वचनको कोई शय नहीं है उसी प्रकार सम्बुत्तिकल्पनाका भी वास्तविक विषय नहीं है। परमार्थतः यदि संख्या न मानी जाय तो संख्येय भी नहीं रह सकता। संख्येय मानने पदार्थ। जिन पदार्थोंके बारेमें संख्या बतायी जाती है वे पदार्थ भी न रह सकें, क्योंकि सर्व धर्मोंसे रहित किसी भी वस्तुकी सम्भावना नहीं होती है, इस कारण कार्य कारण आदिकने अनन्यताकी एकान्त सम्भव नहीं होता। जैसे कि कार्य कारणसे अनन्यताका एकान्त सम्भव नहीं होता?

विरोधाप्रामेयकान्त्यः, स्याद्वादन्यायविद्विषाम् ।

अप्राप्यतैक्यन्तोप्युक्तिर्वाच्यमिति श्रुयते-॥३०॥

कार्य कारण आदिमें भिन्नता अथवा एकताके सम्बन्धमें प्रामेयकान्त्य व अप्राप्यतैक्यन्तकी श्रुतता—कोई पुरुष यदि कार्य कारणमें भिन्नता अथवा एकताका दोनोंका सिद्धान्त माने अर्थात् भिन्नता भी है और एकता भी है और उसे माने निरपेक्षरूपसे तो उन दोनोंमें विरोध होनेके कारण यह सम्भवका एकान्त भी सिद्ध नहीं होता। जिसने स्याद्वाद न्यायसे विद्वेष रखा हो एकान्त पक्षका जो भाग्य कर रखा हो उसके यहाँ ये दोनों एकान्त या सम्भव नहीं होते। इसी प्रकार कोई यदि अप्राप्यताका एकान्त करे तो कार्य कारणमें अनन्यता है अथवा एकता है? यह कुछ भी नहीं कहा जा सकता? वह सर्वथा अप्राप्य है। यो यदि अवक्तव्यताका एकान्त किया जाय तब फिर वहाँ इतना भी कहना नहीं बन सकता। पदार्थ अवक्तव्य है, इन शब्दोंमें कुछ कहा ही तो गया। जब सर्वथा अवक्तव्य मान लिया जायगा तब फिर यह अवक्तव्य है, इतना भी कहा जाना असंभव हो जायगा। तो उसमें एकान्त तो यों नहीं है कि अवयव अवयवी गुण गुणी आदिकमें जो भिन्नता और एकान्तताका एकान्त माना जा रहा सो ये दोनों एक साथ सम्भव नहीं हो सकते क्योंकि इनमें विरोध है और अपेक्षा भी कुछ नहीं रखी गई क्योंकि एकान्तका भाव्य है। तो यों अभ्यात्मक नहीं बनता और अवक्तव्यताका एकान्त करनेमें अपने पक्षको ही विरोध होता है। जैसे कोई पुरुष कहे कि मैं सदा मौनसे रहता हूँ तो बोल तो रहा ही है, फिर मौन कैसे सिद्ध हो? तो जैसे कोई कहे कि मैं मौनव्रती हूँ तो उसका यह कहना स्ववचन वाचित है। इसी प्रकार कोई कहे कि वस्तु सर्वथा अवक्तव्य है तो कहता तो जा रहा है, कैसे माना जायगा कि वस्तु सर्वथा अवक्तव्य है? उसमें तो अपने वचन

का ही विरोध आ जाता है, क्योंकि वह अवक्तव्य है। इस रूपसे तो वह कहा ही गया है। यदि अवक्तव्यताका एकान्त ज्ञान लिया जाय तो जब सर्वथा अवक्तव्य बन गया तो दूसरेको किसी भी प्रकार समझाना कैसे बन सकेगा, ? यदि कहो कि समझा तो रहे हैं, वस्तु सर्वथा अवक्तव्य है, इस प्रकारके वचनसे वह समझ जायेगा अवक्तव्यपना, तब फिर उत्तरमें कहते हैं, कि बताओ-वहाँ अवक्तव्यताका एकान्त रह्य कैसे ? वस्तु अवक्तव्य है इन वचनों द्वारा वक्तव्य तो बन ही गया ।

किमी प्रकार भी अवाच्यतकान्त सिद्ध करनेकी अशक्यता—यदि शङ्काकार यह कहे कि परमाणुसे तो कोई भी बात वचनसे समझाई नहीं जा सकती, तब फिर उत्तर सुनो । कि वहाँ स्वयं अवाच्यताका ज्ञान कैसे हो जायगा ? शङ्काकार यदि कहे कि वस्तुमें वक्तव्यता नहीं पाई जा रही, इस कारणसे अवाच्यताका ज्ञान हो जायगा । तो शङ्काकार यह बताये कि वस्तुमें जो वाच्यता नहीं पाई जा रही तो ऐसी वह अनुपलब्धि दृश्यानुपलब्धि है या अदृश्यानुपलब्धि ? दृश्यानुपलब्धि उसे कहते हैं कि जो वस्तु दीखने योग्य हो तो पर उसकी उपलब्धि न हो और अदृश्यानुपलब्धि उसे कहते हैं कि जो वस्तु कभी भी दीखने योग्य ही नहीं है फिर उसकी उपलब्धि है, सो यदि यहाँ दृश्यानुपलब्धि कहते हो तो बताओ वह दृश्यानुपलब्धि कैसे हुआ ? जब दृश्य होकर उसकी अनुपलब्धि है तब उसमें कहीं किसी न किसी प्रकारसे वाच्यता सिद्ध हो ही गई । दृश्य होकर अनुपलब्धि है । वाच्य होकर भी अवाच्य है, यही बात तो आभी, तो कभी वाच्यता तो सिद्ध हो गयी । भाव चाहे वाच्यता न मिले तब अवाच्यताका एकान्त न रहा । यदि कहो कि दृश्यानुपलब्धि नहीं है किन्तु वह अदृश्यानुपलब्धि ही अनुपलब्धि है तो ऐसी स्थितिमें वहाँ वाच्यताके अभावका निश्चय कैसे हो सकता है ? शङ्काकार कहता है कि विकल्पके द्वारा प्रतिभास होने वाले अन्यापोहमें मानी हुई वाच्यताका स्वलक्षणमें निषेध किया जा रहा है इस कारण उक्त दोष नहीं लगाया जा सकता । इसका स्पष्ट भाव यह है कि अन्यापोहका प्रतिभास विकल्पसे होता है । पदार्थका जो निज स्वलक्षण है उसका बोध तो निराकार दर्शनसे होता है और उसके बाद उसहीसे सर्वत्रिषत् जो कुछ विकल्प उत्पन्न होते हैं उन विकल्पोसे अन्यापोहका प्रतिभास होता है, तब अन्यापोहमें ही वाच्यता मानी गई है । उस वाच्यता का स्वलक्षणमें प्रतिषेध किया जा रहा है इस कारण यह दोष नहीं दिया जा सकता कि अदृश्यकी अनुपलब्धि बतातेपर तो परमाणु आदिक भी अदृश्य हैं, उनकी भी अनुपलब्धिका प्रसंग आ जायगा, अथवा वाच्यताका निषेध हो जायगा । यह दोष तो नहीं लगा सकते कि हम स्वलक्षणमें अन्यापोहमें मानी हुई वाच्यताका निषेध कर रहे हैं । इस शङ्काके उत्तरमें कहते हैं कि यह शङ्का युक्ति संगत नहीं है, क्योंकि फिर भी चरतु की वाच्यताका निषेध नहीं किया जा सका है । आशिर अन्यापोहको वाच्य मानते हुए ही तो वाच्यताका निषेध किया है । भले ही अन्यापोह मानते हो उस वाच्यताका स्व-

मन्त्रागमों निर्दिष्ट किया गया है किन्तु व्यवसायिकी व्यवस्था का प्रतिपेक्ष नही हो सकता है । व्यवसायोद्देशी व्यवस्था हो तो वास्तुकी व्यवस्था नहीं बदलानी, क्योंकि व्यवसायोद्देशी व्यवस्था का मन्त्रों प्रतिपेक्ष किया जा रहा है । यदि व्यवसायोद्देशी व्यवस्था हो स्वतन्त्रता की व्यवस्था मान ली जाय तो उसके स्वतन्त्रतागमों की प्रतिपेक्ष नहीं किया जा सकता । इन सम्बन्धमें अधिक ध्यान बटवनेकी आवश्यकता नहीं है क्योंकि ये व्यवस्थाओं के सम्बन्धमें बहुत ही विस्तार पूर्वक धीमे निराकरण किया गया है । इस कारण यहाँ इन विषयों सम्बन्ध नहीं किया जाना है ।

वस्तुको वयचित् निरयना, अनित्यता, अन्यता व अवाच्यताका सिद्धान्त—साधयें यह है कि वस्तु न सर्वथा नित्य है न सर्वथा अनित्य है, न दोनों में एकांत है और न अवाच्यताका एकान्त है। अवाच्यताकी वान यदि स्वाहादके सिद्धान्तमें मानी जाय तो वहाँ कोई दोष न होगा क्योंकि वयचित्त अवाच्यत्व वाक्यकी उपमाविषय नहीं रहती जा रही है। सभी वस्तु व्यञ्जना पर्यायी दृष्टिमें ही वाच्य है और अर्थपर्यायको दृष्टिमें अवाच्य है ऐसी स्वाहादियोंने व्यवस्था बनायी है अथवा प्रमादा नहीं बन सकना। वस्तु अनुमानपुष्पके मधुगुण गति वृत्ति की दृष्टिसे प्रतिपादित मधुगुण हाणि वृद्धिमाने परिणाम रहती है। उक्तोस्पष्टताया किन उक्तोंमें कहा जाय? प्रतिपादित जो कुछ ही रहा है, वह वयचित्तव प्रमाच्य है, किन्तु वस्तुके सम्बन्धमें जो स्पष्ट पर्यायों ही नहीं हैं वे ही सब वाच्य माने हैं। इस तरहवाच्यता और अवाच्यता का स्वाहाद ही इन सुलभता है, इस प्रकार अथयव अवयवी आदिकका अन्वय अवाचित्तक एकान्त निराकरण करके अब यद्यपि निराकरणसे यह सिद्ध हो गया कि अन्वय और एकत्वके विषयमें अनेकान्त ही व्यवस्था नहीं है फिर भी प्रतिपादितोंके निर्यामें रहने वाली दुरासाधनाका निषेध करनेके लिए एक वही दृष्टाका निरवयव करने की इच्छा रखते हुए आचार्यदेव कहते हैं ।

द्रव्यपर्याययोरैक्यं तयोरव्यतिरेकतः ।

परिणामविशेषाच्च शक्तिमन्त्रशक्तिमावतः ॥ ७१ ॥

संज्ञासंख्याविशेषाच्च स्यात्त्वद्वयविशेषतः ।

प्रयोजनादिभेदाच्च तद्वानात्वं न सर्वथा ॥ ७२ ॥

द्रव्य और पर्यायका कथंचित् एकत्व व कथंचित् नानात्व—द्रव्य और पर्यायमें कथंचित् ऐक्य है क्योंकि द्रव्य और पर्याय मिश्र-मिश्र आधारीमें नहीं पाये जाते, फिर भी आक्षिप्त यह परिणाम विशेष है और वहाँ शक्तिमान और शक्तिका व्यपदेश है, संज्ञा विशेष है, सत्त्वा विशेष है, उनके भिन्नता स्वतन्त्रता भी विशेष है, मिश्र-मिश्र है और उनका प्रयोजन भी मिश्र-मिश्र है, इस कारण उनमें मानाष्ट है।

पर ऐक्य और नानापन वे सर्वथा नहीं कहे जा सकते । इस कारिकामे द्रव्य शब्दका मतलब है गुणी सामान्य और उपादान कारणका और पर्याय शब्दसे मतलब है गुण-परिणति व्यक्ति, व कार्यभूत द्रव्योका । स्वभाव और स्वभावकी अवस्था इन दोनोंमें अभेद है । यो कि द्रव्य और पर्याय एक ही वस्तु है । यद्यपि उनमें भेद प्रतिभास हो रहा है फिर भी भिन्नता नहीं है, यही बात अनुमान प्रयोगसे भी सिद्ध होती है कि द्रव्य और पर्याय एक वस्तु है प्रतिभास भेद होनेपर भी अभिन्नता होनेसे । जिसका प्रतिभास भेद हो तिसपर भी अभिन्न हो तो वह एक कहलाता है, जैसे वेद्य वेदक-ज्ञान इनमें प्रतिभास भेद होता रहता है । वेद्याकार कुछ और है वेदकाकार कुछ और है, यो प्रतिभास भेद होनेपर भी ये दोनों भिन्न-भिन्न नहीं हैं, अभिन्न है इसी प्रकार रूपादिक द्रव्य ये भी भिन्न-भिन्न नहीं हैं । और भेदकज्ञानमें, चित्रज्ञानमें अनेक आकार प्रतिभासित होते हैं फिर भी वह ज्ञान एक है । तो जैसे उस ज्ञानमें प्रतिभास और नाना ज्ञेयाकार ये अभिन्नरूपसे रह रहे हैं तो प्रतिभास भेद होकर भी वृत्ति इनमें अभिन्नता है अतएव ये सब एक वस्तु कहलाते हैं । इसी प्रकार ये द्रव्य पर्याय भी भिन्न भिन्न नहीं बन पाते हैं, इस कारण ये एक वस्तु है । ब्रह्माद्वैतवादी पर्यायको अवास्तविक मानते हैं और उससे भिन्न ही है द्रव्य और वह वास्तविक है ऐसा सिद्धान्त बनाते हैं । और, भणिकवादी अवास्तविक द्रव्यसे भिन्न ही है वास्तविक पर्यायको अवास्तविक कहा और उससे भिन्न कोई द्रव्य है जिसे वास्तविक कहा जाता है और दूसरे सिद्धान्त में द्रव्यको अवास्तविक कहा और जो वास्तविक है पर्याय, वह उससे भिन्न चीज है । इस कारण दोनों मतव्योको शुद्ध करनेके लिये यह जो हेतु दिया गया है कि प्रतिभास भेद होनेपर भी अभिन्नता है, इस कारण एक वस्तु है यह सिद्ध होता है ।

केवल द्रव्य या केवल पर्याय माननेपर अर्थक्रियाकी असम्भवा—उन द्रव्य और पर्यायोंके बीचमें किसी एकका बिल्कुल अभाव माना जाय तो वहाँ अर्थक्रिया उत्पन्न नहीं हो सकती है क्योंकि द्रव्य, पर्यायमेंसे कुछ भी मात्र एक अर्थक्रियाका कारण नहीं बनता अर्थात् पर्याय नहीं होनी, ऐसी कल्पना की जाय तो केवल द्रव्यसे अर्थक्रिया नहीं बनती, क्योंकि केवल द्रव्यमें न क्रम रह सकता है और न योगपद रह सकता है, केवल पर्यायकी तरह । इसी तरह केवल पर्याय भी अर्थक्रियाका कारण नहीं बन सकती । याने द्रव्य कुछ नहीं है, मात्र अवस्था है । ऐसा कही होता नहीं है । पर कल्पनामें कुछसे कुछ भी कल ना करली जाय वहाँ किसीको शका तो नहीं की जा सकती । कोई केवल पर्याय ही माने तो वह भी अर्थक्रियाका हेतु नहीं बनता, क्योंकि एक पर्यायमें भी क्रम और योगपद सम्भव नहीं हो सकता, केवल द्रव्यकी तरह । यहाँ कोई आशंका रख रहा है कि कैसे कहा कि केवल द्रव्यमें और केवल पर्यायमें क्रम और योगपदका विरोध है । उसका विरोध सिद्ध तो नहीं होता । उस आशंकाका उत्तर यह है कि शकाकारोने द्रव्य और पर्यायको सर्वथा एक स्वभाव माना है । अर्थात्

उनमें न कमसे अनेक स्वभाव है और न एक साथ अनेक स्वभाव है ऐसा सिद्धान्त माना है केवल द्रव्यवादिगणों और केवल पर्यायवादिगणों । तो द्रव्य और पर्यायमें, जो कि सर्वथा एक स्वभाव है, कम और योगपक्ष देखा नहीं जाता । अनेक पर्यायात्मक ही कोई द्रव्य हो, उसमें ही कम और योगपक्षकी उपलब्धि होती है ।

प्रतिभासभेद होनेपर भी अव्यतिरिक्तपना रहनेकी सम्भवताका प्रतिपादन यहाँ कोई शङ्का करता है कि द्रव्य और पर्याय वास्तविक होनेपर भी उनमें अभिन्नता असिद्ध है । द्रव्य भी वास्तविक रहे, पर्याय भी वास्तविक रहे, पर उनमें भेद होना यह बात सिद्ध नहीं है । जैसे घड़ा आदिक द्रव्य है और उनसे रूपादिक पर्यायें भिन्न हैं भिन्न क्यों हैं कि उनमें ज्ञानका प्रतिभासभेद हो रहा है तो चू कि प्रतिभासभेद होनेसे घड़ा और घड़ेके रूपादिक ये भिन्न भिन्न हैं तो यो ही द्रव्य और पर्यायमें भी भेद प्रतिभास होता है, इस कारण वे भी परस्परमें भिन्न-भिन्न हैं, घट पट आदिककी तरह । जैसे घट पट ये भिन्न-भिन्न प्रतिभासमें आ रहे हैं । इस कारणसे यह कथन असिद्ध है कि वहाँ अभिन्नता है । ये भिन्न-भिन्न वस्तु हैं । प्रतिभासभेद जहाँ होता है वहाँ एकत्व नहीं रह सकता । इन दोनोंका परस्पर विरोध है, प्रतिभासभेद भी हो और एकत्व भी हो, ये दोनों बातें एक जगह सम्भव नहीं हो सकती, ऐसी नैयादिकजन शङ्का कर रहे हैं । इस शङ्काके समाधानमें कहते हैं कि यह प्रयोगोंकी शङ्का सम्यक् नहीं है, क्योंकि प्रतिभासभेदका एकत्वके साथ विरोध नहीं होता । अनेक स्थल आप को ऐसे प्रमाणसिद्ध मिलेंगे कि जहाँ प्रतिभास भेद तो हो रहा है पर वस्तु एक है । जैसे कि उपयोग विशेषसे रूपादिक ज्ञानमें प्रतिभासभेद बन रहा है पर अपने विषय के एकत्वका यह प्रतिभास भेद निराकरण नहीं कर पाता है । एक वस्तु है, मानो एक फल है । उसे जब इन्द्रियज्ञानके उपयोगसे देखा तो वहाँ रूप प्रतीत हुआ । जब नासिका इन्द्रिय ज्ञानके उपयोगसे समझा तो वहाँ गंध जाना गया । इसी प्रकार अन्य अन्य इन्द्रियके उपयोग विशेषसे अन्य अन्य विषय समझे जा रहे हैं । तो प्रतिभास भेद तो बहुत हो गया लेकिन फल वह एक है । एक ही वस्तुमें रूप रस आदिकका प्रतिभास भेद हुआ है और भी इष्टान्त सीजिए एक ही पुरुष अनेक पुरुष दूरसे किसी वृक्ष को देख रहे हैं तो वहाँ अस्पष्ट ज्ञान हो रहा है । कुछ निकट जानेपर स्पष्ट ज्ञान हो जाता है । तो उस एक ही पुरुषने दूर और निकटकी सामग्रीके भेदसे एक ही वृक्षके सम्बन्धमें विषय और अविवेकका ज्ञान कर लिया है इस कारण यह हेतु असिद्ध नहीं है । प्रतिभास भेद होनेपर भी वहाँ अभिन्नता पायी जाती है वह वस्तु एक कहलाता है । इसमें प्रयुक्त साधन असिद्ध नहीं है । और इस साधनका न विशेषण विरुद्ध भी नहीं है, प्रतिभास भेद होनेपर भी अभिन्न है । यह है हेतुका पूर्णरूप । उसमें अथान हेतु शब्द तो यह है कि अभिन्न है । उसके साथ विशेषण लगा है कि प्रतिभास भेद होनेपर भी अभिन्नता है । द्रव्य और पर्यायमें इस कारण वह एक वस्तु है, प्रतिभास-

भेद विशेषणका अव्यतिरिक्तत्व हेतुके साथ विरोध नहीं है जिससे कि कोई यह शंका रख सके कि प्रतिभासभेद भी कहा जा रहा है और अभिन्नता भी कही जा रही है। प्रतिभास भेद भी है और प्रभेद भी है इन दोनों बातोंमें विरोध नहीं है।

द्रव्य और पर्यायमें ऐक्य सिद्ध करनेके लिए प्रयुक्त 'प्रतिभासभेदेऽप्यव्यतिरिक्तत्वात्' हेतुमें साध्यसंभवात्मके दोषकी अनुपपत्ति—अब यहाँ नैयायिक शंका करते हैं कि देखिये—अव्यतिरिक्तत्वका अर्थ है ऐक्य। तो जब अव्यतिरिक्तत्व कही या ऐक्य कही दोनोंका एक अर्थ है सो यह जो हेतु दिया है वह साध्यके ही समान है। जैसे कोई यह बोले कि इस पर्वतमें वह्नि है अग्नि होनेसे वह्निका भी आग अर्थ है और आगका भी आग अर्थ है तो क्या ऐसा हेतु सही हो सकता है? इसे कहते हैं साध्यतमे हेतु। जैसे कोई कहे कि शब्द अनित्य है विनाशधर्मी होनेसे। तो जो साध्यकी बात कही गई है वही हेतुमें कह दी गई है। तो जैसे वह हेतु साध्यका गर्भक नहीं होता इसी प्रकार द्रव्य और पर्याय एक वस्तु हैं, प्रतिभास भेद होनेपर भी इनमें अव्यतिरिक्तता होनेसे इसमें दिया गया हेतु साध्यके ही समान है अतएव यह साध्यकी सिद्धि करनेमें असमर्थ है। इस शंकाके उत्तरमें कहते हैं कि शंका सही नहीं है, क्योंकि यहाँ जो अव्यतिरिक्तत्व शब्द हेतुमें कहा गया है उसका अर्थ है अशक्य-विवेचनता। जिसका किसी भी प्रकार भेद और विभाग न किया जा सके उसे कहते हैं अव्यतिरिक्तत्व जिस द्रव्यमें शक्तिका पर्यायका निराकरण नहीं किया जा सकता कि द्रव्य यही पड़ा रहे, पर्यायको अलग रखा दे। तो यो जब उनमें व्यतिरेक नहीं किया जा सकता तो यस जिसमें ऐसी अशक्य विवेचनता है उसको ही अव्यतिरिक्त हेतु बताया गया है। व्यतिरिक्तपणा, विवेचन करना, व्यतिरेक करना, ये सब व्यतिरिक्तत्वके पर्यायवाची शब्द हैं। अलग कर सकनेको व्यतिरेकन कहते हैं और जहाँ व्यतिरेक न हो उसे कहते हैं अव्यतिरिक्तत्व। तो द्रव्य और पर्यायमें ऐसा विवेचन नहीं घनता अर्थात् उनको जुदा जुदा नहीं रखा जा सकता इस कारण वह हेतु अव्यतिरिक्तत्व हेतु सही हेतु है। उनका जो भाव है वही अव्यतिरिक्तपन कहलाता है जिसका स्पष्ट अर्थ है कि जिसके विभाग न किए जा सके, अशक्य विवेचन हो उसे अव्यतिरिक्त कहते हैं। इस प्रकारकी व्युत्पत्ति होनेसे द्रव्य और पर्यायमें ऐक्यपत्ती है और यह वास्तविक है। यही माध्य इष्ट है और उसकी सिद्धि होती है। हेतु फिर साध्यका साधक कैसे न होगा। यह अशक्य विवेचनत्व हेतु असिद्ध नहीं है क्योंकि विवक्षित द्रव्य पर्यायमें कुछ भी किसी अन्य द्रव्यमें ले जानेके लिए शक्यता नहीं है अर्थात् द्रव्य और पर्यायमेंसे कुछ भी एक चीज किसी अन्य जगह ले जायी नहीं जा सकती यह बात सबके चित्तमें गली भाँति प्रतीति सिद्ध है जैसे वैद्याकार और वेदकाकार वे ज्ञानमेंसे कही हटाये नहीं जा सकते। इस कारण इनमें अशक्य विवेचनता है। वैद्याकार और वेदकाकारका जो ज्ञान है वह किसी अन्य ज्ञानमें नहीं लिबाया जा

सकता है और इसमें कोई अन्य निमित्त भी नहीं बन सकता। इस कारण वेद्याकार और वेदकाकारणो अशक्यविवेचन कहा है। ऐसे ही द्रव्य और पर्यायोका अशक्यविवेचनत्व है, इस कारण प्रतिग्रह भेद होनेपर भी द्रव्य और पर्याय एक वस्तु सिद्ध होते हैं।

अयुतसिद्धत्व, अविष्णुभाव, अशक्यविवेचनत्व आदिले द्रव्य पर्यायमें ऐक्यकी सिद्धि—शङ्काकार कहता है कि वेद्याकार और वेदकाकार ये दोनों तो अयुक्त सिद्ध हैं अर्थात् पृथक्-पृथक् सिद्ध नहीं हैं इस कारणसे अशक्यविवेचनता पायी जाती है। इस शङ्काके उत्तरमें पूछते हैं कि अयुत सिद्धपनेका अर्थ क्या है? पृथक् सिद्ध न होना याने अभेद होना, तो वे बतलावें कि क्या देशाभेदका नाम अयुत सिद्ध है? यदि कहेंगे कि दोनों पदार्थोंका एक ही देश होना इस तरहके देशाभेदका नाम अयुत सिद्धपना है तब तो वायु और गर्मी इन दोनोंमें भी अयुत सिद्धपना हो जायगा और अशक्यविवेचनत्व हो जायगा। जाने फिर गर्मी और हवा इन दोनोंका कोई विवेचन न किया जा सकेगा। इस कारण देशाभेदका नाम तो अयुत सिद्ध होता नहीं, तब क्या कालाभेदका नाम अयुत सिद्ध है, अर्थात् वही समय एकका हो और वही समय दूसरेका हो, इस तरह एक ही प्रकारका सम्बन्ध होना यह काला भेद है। क्या इस कालाभेदका नाम अयुत सिद्ध है? यह भी नहीं कह सकते, क्योंकि कालाभेद तो हवा और गर्मी दोनोंमें देखा जाता है। जिस ही कालमें हवा है उस ही कालमें गर्मी है, किन्तु हवा न गर्मी एक तो नहीं हो गये। तो कालाभेदका नाम अयुत सिद्ध नहीं है। यदि कालाभेदका नाम अयुत सिद्ध होता तो गर्मी और हवामें कभी विवेक और विवेचन नहीं किया जा सकता था। तब क्या स्वभावका अभेद होना अयुत सिद्ध कहलाता है? यह पक्ष भी युक्त नहीं है। क्योंकि विरोध है। यहाँ द्रव्य पर्यायमें जो स्वभावका अभेद कहा जा रहा है तो क्या सर्वथा स्वभावका अभेद माना जाय वा कश्चित् स्वभावका अभेद माना जाय? यदि कहो कि सर्वथा स्वभावका अभेद माना जाय तब तो यह अयुक्त है, क्योंकि यहाँ विरोध देखा जाता है स्वभावका अभेद और द्वित्वमें कि यह पवन है, यह गर्मी है। इस तरहके द्वेषीकरणमें तो विरोध पाया जाता। यदि कहो कि कश्चित् स्वभावाभेद है पवन और गर्मीमें तो यही कहलाया कश्चित् अशक्यविवेचनपना, अर्थात् उसके भेद करना अशक्य है, अतएव इस प्रकारका वहाँ भेद पाया जाता है। और कश्चित् स्वभावाभेदका ही नाम है अविष्णुभाव। यही कहलाता है समवाय। इस प्रकार तो त्यागादमतकी ही सिद्धि हो गयी। अन्यथा अर्थात् कश्चित्पना लगाकर यह सब वर्णन न किया जाय तब समवाय ही सिद्ध नहीं होता। यहाँ नैयायिक कहते हैं कि देखिये अयुत सिद्धपनेका अर्थ है कि पृथक् अनाश्रयका आश्रयीपना होना और पृथक् गतिमान न होना इसका नाम अयुतसिद्ध है। उत्तर इसका यही है कि यह भी जो कुछ कहा जा रहा है

वह अशक्य विवेचनपनेसे भिन्न बात नहीं कही जा रही है। इस कारण जो उदाहरण दिया गया है अनुमानमें वह साध्य साधन नहीं है और हेतु भी साध्यके समान न रहा। प्रकृत अनुमान प्रयोगमें रूपादिक द्रव्योका उदाहरण भी मिल जाता है। प्रकृत अनुमान प्रयोग यह है कि द्रव्य और पर्याय एक वस्तु है। प्रतिभासभेद होनेपर भी अव्यतिरिक्त होनेसे अतिरिक्त भिन्न न होनेसे, जैसे रूपादिक द्रव्य। रूपादिक द्रव्यों में समवाय अशक्य विवेचन है, अर्थात् रूप और द्रव्य इनका जो सम्बन्ध है उसका विवेचनपना होनेसे इस अव्यतिरिक्त साधनका सङ्काव यहाँ भी है और ऐक्य है, और एक वस्तुपना सिद्ध होता है, इस कारण यह उदाहरण भी युक्त है।

द्रव्य और पर्यायमें अभेदके साधक हेतुकी प्रमाणावधारितता—
शङ्काकार कहता है कि धर्मोंको ग्रहण करने वाले प्रमाणसे यह बाधित हो जाता है अभीष्ट तत्त्व, अतएव कालान्ययापदिष्ट दोषसे दूषित हेतु रहेगा। धर्मोंका सम्बन्ध है द्रव्य और पर्याय। जब कुछ भी तत्त्व एक प्रधान उद्देश्य विधेयके रूपमें बोला जाता है तब वही कहलाता है धर्म। ऐसे धर्मोंको ग्रहण करने वाले प्रत्यक्ष प्रमाणसे बाधा आती है, अतएव स्याद्वादियोंका दिया हुआ हेतु कालान्ययापदिष्ट दोषमें दूषित है। इस शङ्काके समाधानमें कहते हैं कि यह तथ्य भी सत्य नहीं है, क्योंकि धर्मोंको ग्रहण करने वाले प्रमाणके द्वारा कथञ्चित् भिन्न धर्मोंका ही ग्रहण किया गया है, सर्वथा भिन्न द्रव्य पर्याय ही नहीं सकती। द्रव्य कहीं अलग रहे, पर्याय अलग ही जाय ऐसी भिन्नता द्रव्य और पर्यायमें असम्भव है। जैसे कि हिमालय और विन्ध्याचल पर्वतोंमें सर्वथा भिन्नता रहेगी। शङ्काकार कहता है कि द्रव्य और पर्याय ये दोनों भिन्न भिन्न द्रव्य हैं। उनमें अभेद क्यों जबरदस्ती सिद्ध करनेका प्रयत्न किया जा रहा है ? भिन्न-भिन्न पदार्थोंमें द्रव्यपना और पर्यायपना सम्भव नहीं होता। जैसे कि हिमालय और विन्ध्याचल ये दोनों भिन्न-भिन्न पदार्थ हैं, तो इनमें कोई द्रव्य कह लाये और कोई पर्याय यह नहीं हो सकता। शङ्काकार कहता है कि द्रव्य और पर्याय सर्वथा भिन्न भिन्न हैं तो उनमें अभेद कैसे हो जायगा ? सर्वथा भिन्न भिन्न पदार्थोंमें अभेद माननेपर विरोध आदिक अनेक दोष उत्पन्न होंगे। इस शङ्काके उत्तरमें कहते हैं कि जब भेद और अभेद रूपसे पदार्थ पाये जाते हैं तब उनमें विरोध आदिककी बात कैसे सम्भव हो सकती है ? जैसे चित्रज्ञानमें अनेकाकार प्रतिभासित हो रहे हैं उन आकारोंका परस्परमें तो कुछ भी विरोध नहीं है। जैसे चक्रज्ञान विरोध आदिक दोषोंसे रहित है अथवा सामान्य विशेषज्ञान या सामान्य ही विशेष तद्वान पदार्थ उसमें भी कोई विरोध आदिक नहीं है। विरोध वैयधिकरण संशय, व्यतिकर, संकर, अनवस्था, अप्रतिपत्ति और अभाव, ये सामान्य विशेषात्मक भेदाभेदारम्भक वस्तुमें घटित नहीं होते हैं, क्योंकि उनकी उस ही तरहसे प्रतीति हो रही है। जब ये भेदरूप और अभेदरूपसे जाने ही जा रहे हैं तब उनमें दोषकी क्या सम्भावना है ? द्रव्य और पर्याय

इ-प्रमाणनकारे प्रयोग होना सम्भव नहीं है, क्योंकि महाकाय कल्पयादनीति का अन्तर्गत है। इस और प्रमाणों द्वारा होने पर विशेष सादिकता उत्पन्न होना वह बुद्धिमान के मन की गहरी भीती है—विशेषी दृष्टिकोण दृष्टिमें विशेष सादिकता उत्पन्न होना भी नहीं चाहती है।

द्रव्य और पर्यायोंमें कर्षित्व एकत्वका निर्णय—यदि वस्तुमें दोनों प्रकार कागमेमें विशेष सादिकता होना कहा जायगा तो वार्तादिकता भी सम्भव हो सकेगी। और, वार्तादिक सादिकता भी सम्भव हो जायगा। इतर ही एक है, वार्तादिक नहीं है, क्योंकि विचार करने पर वार्तादिक दृष्टिमें नहीं बनते हैं यद्यपि वार्तादिक ही अन्तर्गत है, इतर बुद्धि नहीं है, उसका भी विचार करने पर पोंपण नहीं मिलता है। यों यों केवल इतर है, न केवल पर्याय है किन्तु इतर और अन्तर्गतता जो इतरान्त विचार जा रहा है वह एक दूसरे पर विचार नहीं कर सकता, क्योंकि जिसमें इतर एकत्ववादी भिन्नवादी ही दोनों ही दृष्टिमें भिन्नवादी एकत्ववादी ही हो सके हैं, वार्तादिक विचार इतर पर्याय में भाव स्वभाविक प्रतिबन्धित हैं अर्थात् केवल इतर अथवा केवल पर्याय नहीं, किन्तु पर्यायोंके स्वस्वके सम्बन्धी हैं वे दोनों, इस कारणसे दोनों प्रकारका एकत्व स्थापनादिकोंके द्वारा निराकरण किया गया है। इतरका एकत्व जो भावस्वभाव है यदि एकत्वता, माना जाय तो उनमें अत्यन्त सादिक प्रमाणोंसे विरोध होता है। वार्तादिक पर्यायों जो अत्यन्त स्वभाविक हैं उनका सम्बन्धित अत्यन्तमानके द्वारा निराकरण हो जाता है। इस प्रकार सिद्ध हुआ कि द्रव्य और पर्यायोंमें कर्षित्व ऐसा है।

द्रव्य और पर्यायोंमें कर्षित्व भेदका विवरण—यद्यपि द्रव्य और पर्यायोंमें भेद किस प्रकारसे सिद्ध है यह कहा जा रहा है। देखिये ! जो कुछ यहाँ मिल सकेगा प्रतीत हो रहा है और एक दूसरेमें कुछ विशेषताको लिए हुए जुड़े स्वभाव वाले और उनका परिणामन, उनकी संज्ञाये जुड़ी-जुड़ी, उनकी सम्बन्धों भी जुड़ी और उनकी दृष्टिका प्रयोजन भी जुड़ा-जुड़ा है इन बातोंसे द्रव्य और पर्यायोंमें भिन्न सम्बन्धता सिद्ध होती है। जैसे कि रूपादिक एक ही फलमें रूप, रस, गंध, स्पर्श हैं। अब यह देखो कि वे रूप, रस, गंध, स्पर्श क्या उस फलसे जुड़े हैं अथवा वे सब फलमें सर्वथा एकत्व हैं ? विचार करने पर वहाँ उत्तर मिलेगा कि रूपादिक प्रयोजन संज्ञा, संख्या, परिणामन सादिक भेदसे उनमें भेद है और उनके आचारभूत वस्तु कोई अन्य नहीं है। इस तरह द्रव्य और पर्यायोंमें भिन्न सम्बन्धता मिलेगी है। इस अनुमानसे परस्पर विविक्त स्वभाव वाले, सम्बन्धित वाले द्रव्य पर्याय हैं, पर उनमें द्रव्यका तो है अनादि अनन्त एक स्वभाव और है उसका स्वाभाविक परिणाम, किन्तु पर्यायका सम्बन्ध है सादि साध और अनेक स्वभावके परिणाम जाता, इस कारण भेद सिद्ध करनेके लिए जो परिणाम विरोधान् हेतु दिया गया है वह हेतु असिद्ध नहीं है।

संज्ञा व संख्याके भेदसे भी द्रव्य व पर्यायिमे भिन्नत्वकी सिद्धि—द्रव्य, पर्यायिका व्यतिरेक सिद्ध किया जानेसे शक्ति और शक्तिमान भावकी भी सिद्धि हो जाती है। शक्ति तो हुआ पर्यायरूप, शक्तिमान हुआ द्रव्यरूप। यद्यपि शक्ति भी शाश्वत होती है और वह परिणति स्वरूप नहीं है, किन्तु पर्यायिका अर्थभेद भी है जो कि शक्ति मान तो है एक पूर्ण द्रव्य और उसके भेद करके शक्ति शब्दका प्रयोग है सो शक्ति पर्यायरूप हुआ। यो शक्तिमान और शक्तिभाव भी प्रसिद्ध होता है। परस्परमे पृथक् भावरूपसे रहने वाले स्वभाव संज्ञा संख्या विशेष वाले द्रव्य पर्याय होते हैं। द्रव्यमे स्वभाव दूसरा है, पर्यायमे स्वभाव दूसरा है। द्रव्य एक है पर्याय अनेक है। तो द्रव्यमे द्रव्य है, पर्यायमे पर्याय है, इस प्रकार अन्वयक संज्ञा प्रसिद्ध है। द्रव्यको ही द्रव्य कहते हैं। पर्यायको ही पर्याय कहते हैं। जो द्रव्यका अर्थ है वह द्रव्यमे घटित होता है। द्रव्य कहते उसे हैं कि जिनसे पर्यायें प्राप्तकी। जो पर्यायें प्राप्त कर रहा है अथवा जो पर्यायें प्राप्त करेगा उसे द्रव्य कहते हैं। तीनों ही कालका परिणामन जिसमे पाया जाय उसका नाम द्रव्य है। पर्यायिका अर्थ है परिणामन, भेदरूप, हो, वे सब पर्यायि हैं। तो द्रव्य व पर्यायिमे संज्ञाका भेद है, संख्याका भी भेद है। द्रव्यमे एकत्वकी संख्या है, पर्यायिमें बहुत्वकी संख्या है। द्रव्य एक है और पर्याय अनेक है। इसी प्रकार अनुपचरित संज्ञा भी यह बात सिद्ध करती है कि द्रव्य और पर्यायिमें ऐक्य नहीं है। इस प्रकार जो कारिकामे कहा है कि संज्ञा संख्याके विशेष होनेमे द्रव्य और पर्यायिमे नानापन सिद्ध होता है सो यह बात समीचीन है।

प्रयोजन भेदसे द्रव्य व पर्यायिमें भिन्नत्वकी सिद्धि—अब द्रव्य व -पर्याय का प्रयोजन भी देखिये ! द्रव्य तो है एकत्व अथवा अन्वयके ज्ञानके कार्य वाला तो द्रव्यके सम्बन्धमे एकत्वका ज्ञान होता है और यह सदाकाल अन्वित है इस प्रकार अन्वयका ज्ञान होना है। यो द्रव्यका कार्य है एकत्व अथवा अन्वयका ज्ञान कराना। अथवा प्रयोजन यह है कि द्रव्यका एकत्व और अन्वय समझकर उस योग्य अपनी कार्य साधना, पर्यायिका कार्य है अनेकत्व अथवा व्यावृत्तिका ज्ञान कराना अर्थात् पर्यायिके सम्बन्धमे अनेकत्व और व्यावृत्तिरूप ज्ञान होता है। इस प्रकार उनमे परस्पर विविक्त स्वभावका प्रयोजनपना है यह बात भी असिद्ध नहीं है। अब कालकी भिन्नता भी देखिये ! द्रव्य तो है तीन कालमे रहने वाला और पर्याय है केवल वर्तमान कालमे रहने वाला। तो इस प्रकार उनका भिन्नकालपना भी सिद्ध है। भिन्न प्रतिभास जैसे प्रयोजन आदिक भेदसे सिद्ध हो जाते हैं अथवा प्रयोजन आदिकका भेद सिद्ध करता है, इसी प्रकार यह भिन्न कल्पना भी प्रयोजन भेदका साधक है। जैसे अघ्यात्म मार्गमे पर्यायिको क्षणक्षणवर्ती समझकर यह प्रयोजन सिद्ध किया जाता है कि जो अनित्य है उसमे रुचि न रखना उससे उपभोग हटाकर शाश्वत स्वभावमे रुचि करना तो कितने बड़े भारी प्रयोजनका कारण बन रहा है द्रव्य और पर्यायिका बोध। तो द्रव्य व पर्याय

पत्ति तथा विपक्षव्यावृत्तिका भी दिग्दर्शन—यहाँ नैयायिक शंका करते हैं कि देखिये । विपक्ष इसमें सिद्ध है इस कारण सत्त्वको अनुपसंहार्य नहीं कह सकते । वह इस प्रकार है कि जो सत् नहीं है वह वस्तु नहीं है । साधनके अभावमें साध्यका अभावरूप यहाँ विपरीत पद्धति द्वारा व्याप्ति की गई है । किसलिए कि लक्ष्य और लक्षणके बीच एकका अभाव होनेपर दूसरेका भी अभाव होता है यह समझानेके लिए तो जो सत् नहीं है वह वस्तु नहीं है । जैसे बारगोशके सींगको लो । यहाँ विपक्ष असत् सिद्ध हो गया । सत् पक्ष है तो उसका उल्टा असत् हुआ, वह विपक्ष बन गया । तो जब असत् रूप विपक्षकी सिद्धि हो रही तो सत्त्वको अनुपसंहार्य कैसे कहा जा रहा ? प्रयोग यह हुआ सर्व वस्तु सत्त्वात् । तो यहाँ सत्का विपक्ष है असत् और असत्का विपक्ष है सत् । तो विपक्षकी सिद्धि घटी । फिर अनुपसंहार्य हेतु कैसे रहा ? क्योंकि अनुपसंहार्य हेतु उसे ही कहते हैं कि जो पक्षमें तो रहे पर सपक्ष और विपक्षसे रहित हो । इस शब्दके समाधानमें कहते हैं कि फिर तो इस ही कारण प्रमेयत्वको भी अनुपसंहार्य मत कहो । सर्व भिन्न प्रमेयत्वात् । यही तो प्रकृतमें कहा जा रहा था । तो भिन्न सिद्ध सिद्ध किया जा रहा था उसका विपक्ष हुआ जो भिन्न न हो । तो भिन्नपक्षका अनाश्रयभूत जो खरविषाण है वह असत् है यह बात सही है और असत् होनेके कारण भिन्नपक्षका अनाश्रयभूत भी है । तो भिन्नपक्षका अनाश्रयभूत असत् खरविषाण कर्मरूपसे प्रमिति क्रियाका जनक नहीं है । अतः अप्रमेय है । जो अब विपक्षका सद्भाव बन गया । इस कारणसे प्रमेयत्व क्रियाकी भी अनुपसंहार्य नहीं कह सकते । सर्व पदार्थ भिन्न है प्रमेय होनेसे । जो अप्रमेय है वह भिन्नपक्षका अनाश्रयभूत नहीं होता । जैसे कि खरविषाण, अथवा जो भिन्नपक्षका अनाश्रयभूत है वह अप्रमेय होता है । यों विपक्षका सद्भाव होनेसे प्रमेयत्व हेतुका अनुपसंहार्य नहीं कह सकते ।

सर्व पक्षमें रहने वाले हेतुमें भी विपक्षव्यावृत्तिका दिग्दर्शन—शंका—कार कहता है कि सर्व शब्दके द्वारा तो सत् और असत् दोनोंका ही ग्रहण हो गया । फिर यहाँ खरविषाणको विपक्ष कैसे बताया जा रहा ? सर्वमें सत् एक आ गया । असत् भी आ गया । खरविषाण असत् है वह भी पक्षमें ही गमित हो गया । उसे विपक्ष क्यों कहा जा रहा है ? इस शब्दके उत्तरमें कहते हैं कि सत् इस शब्दके ग्रहणसे भावको भी स्वीकार किया गया है और भावान्तर स्वभावरूप प्रागभाव आदिकको भी स्वीकार किया गया है । इस कारणसे किसी भी असत्को उस सत्त्वका विपक्षपना प्राप्त नहीं होता । याने सत्त्वके कहनेसे केवल भाव-भाव ही ग्रहणमें नहीं आता, किन्तु भावान्तर स्वभावरूप जिसे प्रागभाव आदिक कहते हैं वह भी ग्रहणमें आ जाता है । इस कारण सत्त्वका विपक्षपना न होगा । दूसरेके द्वारा माना गया जो उत्पादव्यय-धीव्यसे रहित विकल्प वृद्धिसे प्रतिभासितको विपक्ष मान लेनेपर सत् और असत्के वर्गका अभावभूत अर्थात् जो न सत् जानिमे, आता है और न असत् जातिमें

आता है ऐसा धूम्रवादीके द्वारा माना गया जो अप्रमाण विषय है उसको विपक्ष-पना हो जायगा, क्योंकि अब सत्त्व और प्रमेयत्वके विषयमें किसी भी प्रचारका अन्तर न रहा ।

पक्षव्यापी हेतुकी असाधारणतासे लक्षणत्वकी अनुपपत्ति—उक्त प्रकार सर्वको भिन्न सिद्ध करनेके लिए प्रयुक्त प्रमेयत्व हेतुमें अनुपसंहार्यत्वका होना नहीं बना जिससे कि पक्षव्यापी हो असाधारणके वस्तुलक्षणपना सिद्ध न हो, क्योंकि विद्यमान हो वाहे अविद्यमान हो, ऐसा जो कोई भी सपक्ष और विपक्ष है उस में अविद्यमान लक्षण जो पक्षव्यापी है उसे ही असाधारण कहा गया है । पक्षव्यापी ही असाधारण वस्तु लक्षणपना बताया जानेके कारण जो पक्षमें व्यापक नहीं है उसका असाधारणपना कोई कहे तो वह निराकृत हो जाता है, क्योंकि उस पक्षके एक देशमें व्यापक लक्षणके यद्यपि असाधारणपना है अर्थात् जो सबमें न जाय, कुछमें रहे उसे ही तो असाधारण कहते हैं । तो यो पक्षके एक देशमें रहने वाले लक्षणका असाधारणपना जानेपर भी लक्षणपना नहीं बनता है, क्योंकि वहाँ अव्याप्ति पाई जा रही है । लक्षण वह समीचीन होता है कि जिसमें अव्याप्ति अतिव्याप्ति और असम्भव में कोई दोष न हों । जैसे किसीने कहा कि पशुका लक्षण सींग है तो यहाँ लक्षण कहा गया है सींग और सत्य बताया गया है पशु, सो यह लक्षण सत्यके एक देशमें रहता है अर्थात् सींग सभी पशुओंमें न रहकर किन्हीं पशुओंमें रहता है । यो पक्षके एक देश में रहने वाला लक्षण यद्यपि असाधारण तो है भावने पक्षियोंमें, अनुप्यमें, अनेकोंमें पाया नहीं जाता तो यो असाधारणपना होनेपर भी सींग पशुका लक्षण तो न बन जायगा । यदि पक्षके अव्यापकको भी लक्षण मान लिया जायगा तो वहाँ बोझा और विडम्बना ही हाथ लगेगी । तो जो पक्षमें व्यापक है वह यद्यपि असाधारण है तो भी लक्षण नहीं बन सकता है । जैसे उष्णपना अग्निका असाधारण लक्षण है तो वह भी लक्षण नहीं बनता, क्योंकि वह सत्यके एक देशमें रह रहा है । देखिये ! वह उष्णपना समस्त अग्नि व्यक्तियोंमें नहीं है । जैसे प्रदीप प्रभा, प्रकाश आदिकमें, जहाँ कि उष्ण स्पर्श प्रकट नहीं है उनमें उष्णताका अभाव है । जो अनुद्भूत हो उसे लक्षण नहीं कहा जा सकता । जो प्रकट नहीं है उसे किसका लक्षण कहा जायगा ? अप्रसिद्ध होनेसे । यदि उष्ण स्पर्शके योग्य है इस तरह अग्निका लक्षण कहा जाय तो इसमें कोई दोष न होगा, क्योंकि पक्षमें व्यापने वालेको असाधारण कहा गया है, पक्षव्यापी को असाधारणपना कहा जानेके कारण अविद्यमान विपक्षमें न रहने वाले हेतुका सपक्षमें भी रहना असम्भव है इस कारण असाधारणता समझ ही लेनी चाहिये ।

पक्षव्यापी साध्याविनाभावी हेतुके सपक्ष, विपक्षका अभाव होनेपर भी लक्षणत्वकी उपपत्ति—और भी देखिये ! विद्यमान सपक्षमें भी न रहनेवाले

हेतुका विपक्ष असम्भव है, सो पक्ष व्यापि असाधारणके लक्षणपना विरोधको प्राप्त नहीं होता जैसे कि शब्दको अनित्यपना सिद्ध करनेमें आवश्यकत्व हेतु असिद्ध और विरुद्ध नहीं होता । वह आवश्यकत्व हेतु विद्यमान अनित्य घट आदिक सपक्षमें नहीं है । अनुमान प्रयोग बनाया गया है कि शब्द अनित्य है श्रावण होनेसे अर्थात् श्रोत्र इन्द्रिय द्वारा सुननेमें आनेसे । तब अनुमान प्रयोगमें सपक्ष भी कहलायेगा । जो जो पदार्थ अनित्य है, जहाँ जहाँ साध्य पाया जाता हो उसे सपक्ष कहते हैं और जहाँ साध्य न पाया जाय उसे विपक्ष कहते हैं । तो जो जो भी पदार्थ अनित्य होंगे सपक्ष सो सपक्षमें रहना चाहिए हेतुको लेकिन ये घट आदिक अनित्य पदार्थ तो सपक्ष हैं किन्तु उनमें आवश्यकत्व नहीं पाया जाता । दूसरी बात यह है कि इस अनुमान प्रयोगका विपक्ष हीना चाहिए नित्य एकान्त । सो नित्य एकान्त कोई विपक्ष नहीं है । कदाचित् शङ्काकार यह कहे कि शब्दमें रहने वाला जो शब्दत्व है वह तो नित्य एकान्त है, सो शङ्काकार ऐसा नहीं कह सकते, क्योंकि शब्दत्व भी सदृश परिणाम लक्षण वाला है । जातियाँ सदृश परिणामको निरक्षर बना करती हैं तो शब्दत्व जाति भी सदृश परिणाम है, अतएव वह भी कथञ्चित् अनित्य है तो नित्य एकान्त कोई चीज सम्भव ही नहीं है अतः इस अनुमानका विपक्ष कोई मिलेगा ही नहीं । शङ्काकार यदि यह सोचे कि शब्दका अभाव ही विपक्ष बन जायगा, अनुमान प्रयोग यह है कि शब्द अनित्य है श्रोत्रइन्द्रियका विषय होनेसे, सो यहाँ अनित्याविपक्ष है नित्य एकान्त और अनित्य एकान्त सम्भव नहीं बताते तब शब्दका ही अभाव होना यही विपक्ष बन जायगा । उत्तरमें कहते हैं कि यह भी नहीं कह सकते क्योंकि शब्दका जो अभाव है वह तुच्छाभावरूप न होगा, किन्तु अन्य भावके स्वभावरूप हीगा । तो शब्दका अभाव शब्दान्तरके स्वभावरूप है अथवा शब्दको छोड़कर अन्य पदार्थोंके स्वभावरूप है अत वहाँ इतरेतराभाव है और अर्थसाभाव भी है सो वह सब अनित्य होनेसे । अब शब्दाभाव भी पक्षसे भिन्न न रहा । नित्य अनित्य जितने हैं वे सब विपक्ष हो ही नहीं सकते । और दूसरी बात यह है कि जो शब्दके अभावको यहाँ विपक्ष कह रहे हो अर्थात् अशब्दात्मक तत्त्वको तो वह तो अश्रावण होनेसे ठीक ही बन गया । सो अब श्रावणपना शब्दका लक्षण बन गया क्योंकि शब्दाभावमें श्रावण्यता है नहीं तो शब्दका लक्षण श्रोत्रइन्द्रियका विषय-भूत होना यह ठीक लक्षण बन गया, यदि शब्दात्मकता न हो तो श्रावणपना कभी उत्पन्न नहीं हो सकता, इस प्रकार अन्यथानुत्पत्तिरूप लक्षण है, वह पक्षमें व्याप रहा है और वह निर्दोष है, क्योंकि यह लक्षण लक्ष्य शब्दके बिना उत्पन्न नहीं हो रहा है । शब्द न हो तो श्रावणत्व नहीं रह सकता, अत शब्दका लक्षण श्रावणपना युक्त ही है ।

द्रव्य और पर्यायका लक्षण—अब द्रव्य और पर्याय इन दोनोंके लक्षणकी चर्चा कर रहे हैं । द्रव्यका लक्षण तो है गुण पर्यायवान होना, सूत्रकारने भी कहा है गुण-

पर्यायवद् द्रव्य । द्रव्य गुण पर्याय जाता होना है । तो द्रव्य गुण पर्याय जाना है यह बात इन तरफ़ निम्न होती कि वहाँ क्रमभावी विचित्रता और अक्रमभावी विचित्रता पायी जा रही है । द्रव्यमें एक ही साथ रहने वाली अनन्त शक्तियाँ हैं जो द्रव्यके साथ हैं । अनादि अनन्त हैं तथा क्रमने होने वाली परिणतियाँ भी निरन्तर चलती रहती हैं । जिसका आदि है और अन्त है । अन्त होनेपर भी सुरुन्त ही परिणति होती रहती है । जो क्रमभावी और अक्रमभावी विचित्र परिणाम न माननेपर द्रव्यत्व ही लक्षण गुणपर्यायवद् द्रव्य जो कहा गया है वह संयुक्त ही है । इसी प्रकार द्रव्यके अभावमें गुण पर्यायवानपना भी नहीं बनता गुण पर्यायिके बिना जैसे द्रव्य लक्ष्यमें नहीं आता उसी प्रकार द्रव्यके बिना गुण पर्यायिकी भी उपपत्ति नहीं बनती । अतः गुण पर्यायवद् द्रव्य सही लक्षण है ।

द्रव्यलक्षणकी निर्दोषता—शकाका यदि ऐसी आशंका करे कि देखिये कार्य द्रव्य तो पर्याय है फिर क्या द्रव्यका लक्षण कैसे घटित होगा ? द्रव्यका लक्षण किया है गुण पर्यायवद् द्रव्य । जो गुण पर्याय जाता हो तो द्रव्य कहलाता है । अब कार्य द्रव्य पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु ये सभी स्पर्श ये कार्य द्रव्य है । इनमें गुण पर्यायवानपना तो नहीं पाया जाता । वे तो केवल पर्यायरूप हैं । इस शंकाके समाधानमें यह समझना चाहिए कि कार्य द्रव्य जो घट आदिक पदार्थ हैं उनमें भी गुणवत्ता और पर्यायवत्ता पाई जाती है । गुण तो घट आदिकमें रूप, रस, गंध, स्पर्श आदिक शक्तियाँ अब भी चल रही हैं और नया पुराना आदिक जो व्यक्त परिणतियाँ हैं वे पर्याय कहलाती हैं । जो गुण पर्यायवान द्रव्य कहलाता है । तब गुण पर्यायवद् द्रव्य लक्षण अव्याप्ति दोषसे दूषित नहीं है । अतिव्याप्ति दोष तो तब लगता कि द्रव्य तो हो कोई, किन्तु वहाँ गुण पर्यायवानपना न पाया जाय तो घटादिक द्रव्योंमें गुण पर्यायवानपना पाया जाता है अतएव अव्याप्ति दोष नहीं लगता । इसी प्रकार अतिव्याप्ति दोष भी नहीं है । कोई बड़े कि रूप, रस, गंध, स्पर्श जो क्रमसे उत्पन्न होते हैं वे पर्याय हैं । उनमें गुण पर्यायपना कैसे पाया जायगा ? सो भी नहीं कह सकते, क्योंकि जो स्पर्श आदिक विशेष हैं जैसे मृत्पिण्डसे स्थास, कोस, कुशूल, घट आदिक अवस्थायें बनी हैं वे क्रमसे हैं । ऐसे ही उन स्पर्शादिक सामान्योंमें जो कि सहभावी हैं उन केवल गुणोंमें गुण पर्यायित्व लक्षणका अभाव है । अतिव्याप्ति दोष तो तब कहलाता कि द्रव्यसे अतिरिक्त अन्य पदार्थोंमें भी यह लक्षण पड़चे । अलक्ष्यमें भी लक्षण पड़चनेका नाम अतिव्याप्ति है । सो शकाकारकी दृष्टिसे यह अलक्ष्य बन गया रूप रस आदिक सहभावी गुण । तो उन सहभावी गुणोंमें गुण पर्यायित्व नहीं पाया जाता, फिर अतिव्याप्ति दोष कैसे लगेगा ? पर्यायका लक्षण कहा है तद्भाव । भागने पदार्थका कुछ होना, "तद्भाव. परिणाम" ऐसा सूत्रकारका भी वचन है । "विशिष्ट रूपसे होनेका नाम परिणाम है और वह सहभावी एवं क्रमभावी समस्त पर्यायोंमें तद्भाव लक्षण पाया

जाता है। अतः पर्यायका लक्षण भी अव्याप्ति दोषसे दूषित नहीं है। यहाँ कोई कहे कि फिर प्रतिव्याप्ति दोष लग जायगा, सो भी नहीं लगता, जहाँ तद्भाव नहीं है ऐसे द्रव्यमे पर्यायका लक्षण नहीं जाता। इस प्रकार यह प्रमाणसे सिद्ध हुआ कि द्रव्य और पर्यायमे लक्षण भेद भिन्न-भिन्न है और वह कथञ्चित नानापनको सिद्ध करता है।

द्रव्य और पर्यायमे कथञ्चित् अन्यता व कथञ्चित् अनन्यताकी सिद्धि—
यहाँ प्रकरण चल रहा है इसका कि द्रव्य पर्यायमे कार्य कारणमे अन्यता है या एकता है। सिद्ध किए जा रहे उस द्रव्य पर्यायमे लक्षण आदिकके भेदसे भिन्नता है और वस्तु एक है अतएव एता है। इसकी पुष्टिके लिए रूपादिकका उदाहरण भी उपयुक्त है। रूप, रस, गंध, स्पर्श ये सब जो पाये जा रहे हैं भूत पदार्थोंमें सो-अह बताये कोई कि रूप रस गंध आदिक परस्परमे अन्य-अन्य ही हैं या एक रूप है ? वहाँ सिद्ध गही होगा कि कथञ्चित् अन्य-अन्य रूप हैं कथञ्चित् अनन्य हैं। तो रूपादिकके उदाहरण मे भी साध्य और साधन पाये जाते हैं। तो कथञ्चित् नानापनसे व्याप्त जो भिन्न लक्षणपना है उसकी यहाँ सिद्धि की गई है, परस्पर व्यतिरिक्त स्वभाव संज्ञा, संख्या आदिकके द्वारा अर्थात् उनमे स्वभाव भिन्न है, संख्या भिन्न है, प्रयोजन भी भिन्न है अतएव द्रव्य और पर्याय कथञ्चित् नाना रूप है, उनमे भिन्नता है, रूपादिकका लक्षण और रसादिकका लक्षण भी भिन्न भिन्न है अतएव वहाँपर भी कथञ्चित् नाना रूप विदित होता है। रूपादिकका लक्षण है रूपादिकके ज्ञानके प्रतिभासके योग्य होना अर्थात् यह रूप है इसे तरहके प्रतिभासके जो विषय हो सकते हैं वह रूप है ऐसा रूप, रस आदिकमे नवेमे अपनी-अपनी बुद्धिका भेद है, इस कारण कथञ्चित् रूपादिक मे नानापन सिद्ध होता है। तो द्रव्य और पर्यायमे लक्षण आदिकके भेदसे नानापन है, इसकी सिद्धिमें रूपादिकके उदाहरण भी सही हो जाते हैं।

द्रव्य व पर्यायमे भिन्नलक्षणत्व व एकवस्तुताकी भीमांसा—यहाँ शङ्काकार साध्य कहता है कि क्या हर्ज है, रूपादिकमे, द्रव्यपर्यायमे भिन्न लक्षणपना भी बना रहे और नानापन भी बना रहे, परस्परमे भेद भी रहा आवे और उनके लक्षण स्वभावादिक भी जुड़े जुड़े रहे, उसमे कोई विरोध नहीं आता। इस कारणसे जो हेतु दिया गया है वह सदिग्ध विषय व्यावृत्तिक है अर्थात् जिस हेतुकी विषयसे व्यावृत्ति रहे अर्थात् जो हेतु विषयमे न जाय वह तो समीचीन होता है और जिसमे विषय व्यावृत्ति न हो अर्थात् विषयमे भी जला जाय वह हेतु सदीप होता है। इसी प्रकार विषयमे जानेका संदेह रहे वह भी हेतु सदीप होता है। यहाँ हेतुमे सन्देहवाला दोष है। इस शङ्काके समाधानमें कहते हैं कि यह शङ्का इस कारण युक्त नहीं है कि विरुद्ध धर्मका प्रतिभास और बुद्धिमे प्रतिभासभेदका होना इन दोनों बातोंसे वस्तुके

स्वभावभेदकी सिद्धि हो जाती है। इन दोनोंके एक साथ रहनेमें विरोध नहीं है किन्तु परस्पर साधकता है। पदार्थमें विरुद्धधर्म पाये जायें और बुद्धिमें प्रतिभासभेद स्थित न हो ये दोनों एक साथ सम्भव हो सकते हैं। इस कारण वस्तुमें स्वभावभेदकी सिद्धि होती है अन्यथा अर्थात् विरुद्धधर्मका अभ्यास होना और बुद्धिप्रतिभास भेदका स्थित न होना इन दोनोंका अभाव होनेपर भी यदि वस्तुके स्वभावमें भेदकी सिद्धि करते हो तब यह जगत नानापनमें रहित हो जायगा और ऐसा मान लेनेपर फिर पक्षान्तर आ न सकेगा विरुद्धधर्मका अभ्यास और बुद्धिप्रतिभास भेदका स्थित न होना इन दोको छोड़कर और कोई प्रकार नहीं है कि जो पक्ष उपस्थित किया जा सके। कैसे पक्षान्तर नहीं है? सो सुनो। विपक्षमें तो वाचक प्रमाणका सङ्काप है। विपक्ष हुआ यहाँ नानाधर्मका अभाव याने सर्वथा एकत्व उसमें तो वाचक प्रमाण मौजूद है इस कारण विपक्षव्यावृत्ति निश्चित है और इसी सबब भिन्न लक्षणपना होना इस साधन का ब्रह्म और पर्यायोमें होना पाया जाता है और सर्वथा एकत्व होनेपर जो कि विपक्ष रूप है वहाँ विरुद्ध धर्मका अभ्यास होना और बुद्धिमें भेद प्रतिभास न होना ये दोनों नहीं पाये जाते हैं। यों भिन्न लक्षणताकी विपक्षमें अनुत्पत्ति है, विपक्षमें हेतु न जाय इस पक्षतिसे ही हेतु निर्दोष कहलाया करना है। उन विरुद्ध धर्मोंका अभ्यास और बुद्धिप्रतिभासभेदका स्थित न होना इन दोनोंके अभावमें भिन्न लक्षणताकी अनुत्पत्ति कैसे है? सो भी सुनो। व्यापक जो स्थलन बुद्धिप्रतिभास है और वही ग्राहक है उसका अभाव होनेपर व्याप्य भिन्न लक्षणत्व विषय नहीं बनता। अर्थात् विरुद्ध धर्मका अभ्यास होनेपर ही भिन्न लक्षणता बनती है। इसलिए विरुद्ध धर्मका अभ्यास भिन्न लक्षणपनका अवित्ताभावी है। इससे सिद्ध है कि जहाँ विरुद्ध धर्मका अभ्यास हो, बुद्धिमें प्रतिभास भेद हो वहाँ वस्तु स्वभावमें भेद सिद्ध होता ही है। बुद्धिमें प्रतिभासभेद स्थित नहीं होता ग्राहक प्रतिभासके अभावमें और ग्राह्य पदार्थके अभावमें भी अगर भिन्न लक्षणपनकी व्यवस्था मान ली जाय तब तो जगतमें कुछ भी एक न रहेगा। अब तो बिना कारणके ही कुछ भी व्यवस्था बनाई जाने लगेगी। और न फिर जगतमें कुछ नाना भी रहेगा, क्योंकि विरुद्धधर्माभ्यास और प्रतिभासभेदका स्थित न होना, इसके अभावमें भी जब नानापना सिद्ध किया जाने लगा तब भिन्न लक्षणपना और नानापना ये अब उस विरुद्ध धर्माभ्यासके द्वारा भिन्न लक्षणत्वका साधनपना न बन सकेगा और बिना साधनोके किसीकी सिद्धि होती नहीं है। साधन के बिना यदि किसीकी सिद्धि मान ली जाय तो इसमें अतिप्रसङ्ग होता है और नानात्व एव एकत्व माननेमें और कोई दूसरा प्रकार नहीं है। विरुद्ध धर्माभ्यास और प्रतिभासभेदकी बुद्धि बनना इन दोके सिवाय अन्य कोई प्रकार नहीं है कि जिससे नानापन सिद्ध हो सके। इसी प्रकार विरुद्ध धर्माभ्यासका न होना अथवा भेद प्रतिभासकी बुद्धिका न बनना यही होता है एकत्वके माननेका साधन। सो विरुद्ध धर्माभ्यास और

उनके उल्टा दोनोंके द्वारा ही नानात्व और एकत्व स्वरूपकी व्यवस्था बनती है। ऐसे ही बुद्धिप्रतिभास भेदका स्थलित न होना अथवा स्थलित होनेमें ही नानात्व और एकत्व स्वरूपकी व्यवस्था बनती है।

द्रव्यत्व पर्यायमें नानात्व व एकत्वके सम्बन्धमें सप्तपदी प्रक्रिया—उक्त प्रकारसे सिद्ध होता कि स्वलक्षणभेदसे द्रव्यपर्यायमें नानापन है और अशक्य विवेचन होनेसे दोनोंमें एकत्व है और जब क्रमसे इन दोनोंकी विवक्षा की जाती है अर्थात् स्वलक्षणभेद और अशक्य विवेचन दोनोंकी विवक्षा करनेपर वस्तु स्यात् उभयरूप है और जब दोनों ही एक साथ विवक्षित किए जाते हैं तो कुछ कहा नहीं जा सकता है, इस कारणसे वस्तु अवक्तव्य ही है। जब विरुद्ध धर्माव्यक्तकी दृष्टि और एक साथ दोनोंकी दृष्टि की जाती हो तब वस्तु स्यात् नाना और अवक्तव्य है। इसी प्रकार जब अशक्य विवेचनता और दोनों पदार्थोंके एक साथ कहनेकी अशक्यता इन दो दृष्टियोंसे देखा जाता है तब वस्तु स्यात् एक अवक्तव्य है। जब क्रमसे दोनों और अक्रमसे दोनों की विवक्षा की जाती है तब वस्तु कथंचित उभय अवक्तव्य है, इस तरह प्रत्यक्ष और अनुमानके अविरुद्ध समझी प्रक्रिया जाननी चाहिए। यो कार्य कारणमें, गुण गुणी में, अवयव अवयवीमें कथंचित भेद है और कथंचित एकत्व है। यह विषय इन परिच्छेदमें पुष्ट किया गया है।

अगले परिच्छेदमें वक्तव्यकी संधि—अब इन अंतिम दो कारिकाओंमें पदार्थ सामान्य विशेषात्मक है, ऐसा बताकर अब यह बतायेंगे कि उनके विषयमें कोई लोग यह मानते हैं कि उन दोनोंकी सिद्धि आक्षेपक है, ऐसा एकान्त किया जाता है। तो कुछ दार्शनिक ऐसा एकान्त करते हैं कि उनकी सिद्धि अनापेक्षिकी है। इन दोनों एकान्तोंका निराकरण करनेके लिए अब पञ्चम परिच्छेदमें कथन किया जायगा और वहा यह समर्थन होगा कि धर्म धर्मा आदिक व्यपदेश तो आपेक्षिक है किंतु उनका स्वरूप आपेक्षिक नहीं है। यह सब वस्तु स्वरूपका परिज्ञान किस तरह मोहके विना में सहायक होता है ? यह पद्धति भी जानना चाहिए। समस्त ज्ञानोंका प्रयोजन निर्मोहता और वीतरागताका सम्पादन करना है। द्रव्य पर्यायकी बात स्वयंकी वस्तुमें घटाई जाय—यह मैं आत्मा स्वयं एक हूँ और इसमें प्रतिक्षण उनकी परिणतियाँ होती रहती हैं। वे परिणतियाँ इस क्षणत द्रव्यसे भिन्न लक्षण रखती हैं अतएव भिन्न हैं, नाना हैं किन्तु हैं वे अपनी ही परिणतियाँ। जिस कालमें वे परिणतियाँ हैं, उस कालमें इस द्रव्यसे अभिन्न हैं, अतएव एक वस्तु हैं। तो सम्यग्ज्ञानके इस अवयव के परिच्छेदमें अवयव अवयवी आदिके एकत्व व नानात्वकी भीमासा की गई है।

यथापेक्षिकसिद्धः स्यात् द्वयं व्यवतिष्ठते ।

अनापेक्षिकसिद्धौ च न सामान्यविशेषता ॥ ७३ ॥

धर्म धर्मोंकी सिद्धि आपेक्षिकी मानने वाले धार्शनिकका आशय—धर्म धर्मोंकी सिद्धि यदि आपेक्षिक मानी जाय तो इसमें परमार्थत्व, दोनोंकी व्यवस्था नहीं रहती, इसी प्रकार धर्म धर्मोंकी सिद्धि यदि आपेक्षिकी मानी जाती है तो वेही सामान्य विशेषण नहीं रहता है, इस रहस्यको सुनकर यहाँ कोई दोषांश यह कर रहा है कि धर्म और धर्मोंकी सिद्धि तो आपेक्षिकी ही होती है, क्योंकि प्रत्यक्ष बुद्धिमें धर्म धर्मोंका प्रतिभास नहीं होता। जैसे कि दूरवर्ती और निकटवर्ती पदार्थोंके सम्बन्धमें जो स्पष्ट-अस्पष्टरूपका बोध होता है वह आपेक्षिक सिद्धि है, उसका भी निराकार दर्शनमें प्रतिभास नहीं होता है। प्रत्यक्षज्ञानमें, निराकार दर्शनमें धर्म और धर्मोंका प्रतिभासमान नहीं होते। धर्म धर्मोंका प्रतिभास तो निराकार दर्शनके प्रवृत्ति होने वाले विकल्पसे कल्पित किया जाता है। निराकार दर्शनमें प्रवृत्ति प्रत्यक्ष ज्ञानमें तो स्वलक्षणका ही प्रतिभास है। फिर कैसे धर्म धर्मोंका व्युत्पन्न प्रत्यक्षके प्रवृत्ति होने वाले विकल्पमात्र से ही उपकल्पित है, वह भी आपेक्षिकी सिद्धिका समर्थक है। देखिये जब यह अनुमान प्रयोग होता है कि सब लक्षण हैं सत्त्व होनेसे तो यहाँ शब्दकी अपेक्षासे सत्त्वादिकों-धर्म, कहा गया है। याने वस्तुमें सत्त्वधर्म है और योग्यत्वकी अपेक्षासे धर्मोंका भी व्यवहार किया जाता है। सत्त्व भी तो योग्य होता है। जो जाना जाय वह एक स्वतंत्र चीज है। तो यों-धर्मों हो गया। अर्थात् वही सत्त्व धर्म, विशेष बनता है और वही सत्त्व धर्मों विशेष बन जाता है। तो यहाँ योग्यत्वकी अपेक्षासे योग्यत्व धर्म है और क्या कहा गया उस सत्त्व शब्दके द्वारा उस अभिव्यपनेकी अपेक्षासे सत्त्वादिक धर्मों कहलाता है और जब अभिव्यपनेकी अपेक्षा की जाती है तो अभिव्यपना धर्म कहलाता है और जब प्रमेयपनेकी अपेक्षा की जाती है कि प्रमेय धर्मों हुआ, जाना, क्या गया? तब वेही सत्त्व धर्मों कहलाता है। तब देखिये कि किसी भी शब्दमें जो धर्म धर्मोंकी व्यवस्था की जाती है वह अपेक्षासे की जाती है। इस प्रकार धर्म और धर्मों कही भी अवस्थितरूपसे नहीं ठहरता है इन कारण धर्म धर्मोंका धार्मिक चीज नहीं है, किन्तु उनकी सिद्धि आपेक्षिक है और वह कल्पित है।

उदाहरण द्वारा धर्म धर्मोंकी आपेक्षिकी सिद्धिका शब्दाकार द्वारा उपसंहार—देखिये नीलका स्वलक्षण अथवा ज्ञानका स्वलक्षण प्रत्यक्षमें प्रतिभासमान होता हुआ किसीकी अपेक्षा रखकर प्रत्यक्ष प्रकारसे तब होते हुए अनुभवमें आये, ऐसा नहीं पाया जाता। स्वलक्षण तो अहाँ जो है सोही है। वहाँ परिवर्तन नहीं होता। जैसे कि धर्म और धर्मोंके सम्बन्धमें परिवर्तन हो जाता है वही किसी अपेक्षामें धर्म है तो किसी अपेक्षासे धर्मों है। जैसे कि धर्म सत्त्वके सम्बन्धमें बताया गया लेकिन वस्तुओंको जो असाधारण स्वरूप है वह किसी भी अपेक्षासे बदल नहीं सकता है। तो जो स्वलक्षण है वह प्रत्यक्षसे प्रतिभासित है और सत्तापेक्षिक है। केवल अपेक्षा बुद्धिमें विशेषण विशेषणप्रना सामान्य विशेषणपना, गुण गुणीपना, क्रिया क्रियावान-

पना, कारण कार्यपना, साधन साध्यपना, ग्राहक ग्राह्यपना यह सभी अपेक्षाओंसे ही प्रकल्पित होता है। जैसे कि दूर और निकट कौन सा स्थान दूर कहलायगा और कौन सा स्थान निकट कहलायगा ? इसको कोई निर्णय नहीं दे सकता, क्योंकि दूर और निकट आपेक्षिक है। जिस स्थानको किसी अपेक्षासे हम दूर कहते हैं वही स्थान किसी अन्य अपेक्षासे निकट हो जाता है। तो जैसे दूर होना निकट होना यह कोई स्वतः सिद्ध बात नहीं है, आपेक्षिक है इसी प्रकार धर्म धर्मी विशेषण विशेष्य आदिक भी अपेक्षासे सिद्ध होता है। ऐसा कोई दार्शनिक धर्म धर्मी आदिकी सिद्धि आपेक्षिकी करनेके लिए यह सब कह रहे हैं।

आपेक्षिक सिद्धिका एकान्त करने पर और उसे अतात्त्विक कहनेपर शकाकाराभिमत नील व नीलसम्बेदनके अभावका प्रसंग—अब उक्त मतव्यक्त निराकरणके लिए आचार्यदेव कहते हैं कि यदि धर्म धर्मी आदिकों एकान्ततः आपेक्षिकी सिद्धि मानी जाय तब ये दोनों कुछ नहीं ठहर सकते, नील स्वलक्षण और नील का सम्बेदन ये दोनों आपेक्षिक हैं। अर्थात् एककी अपेक्षासे दूसरेकी सत्ता ठहरती है अथवा जानकारी होती है वह इस प्रकारकी जिसकी सर्वथा परस्पर अपेक्षाकृत ही सिद्धि है उसकी व्यवस्था नहीं बनती। जैसे कि एक नदीमें तैरने वाले दो लोग परस्पर एक दूसरेका आश्रय कर लें तो दोनोंकी सही व्यवस्था न रहेगी। कोई दो तैराक लोग आपसमें एक दूसरेको पकड़ लें तो दोनोंको डूबनेकी सम्भावना है और वे भली भाँति तैरकर नहीं निकल सकते। जिस तरहे परस्पर आश्रय करनेसे दो तैराक विडम्बनामें पड़ जाते हैं इसी प्रकार इन धर्म धर्मी नील पदार्थ, नील सम्बेदन आदिक सब कोई आपेक्षिक मान लिये जानेपर दोनोंकी ही व्यवस्था नहीं बनती है। नील और नीलका सम्बेदन इनकी भी सर्वथा अपेक्षाकृत सिद्धि है इस कारण ये दोनों नहीं ठहर सकते। नीलपदार्थ नीलज्ञानकी अपेक्षा न रखकर सिद्ध नहीं हो सकता। यदि नील सम्बेदनकी अपेक्षा न रखे तो वह नील भवेद्य बन जाय अर्थात् जो न रहेगा उसकी कुछ जानकारी ही न बन सकेगी। क्योंकि वस्तुकी व्यवस्था ज्ञान निष्ठ हुआ करती है व्यवस्थापक तो ज्ञान है। ज्ञानमें वस्तु आये तो उसकी व्यवस्था बनती है। तो जैसे नील पदार्थ सम्बेदनकी अपेक्षा न रखकर सिद्ध नहीं होती। इसी प्रकार नील पदार्थकी अपेक्षा न रखे तो नील सम्बेदन भी सिद्ध नहीं होता, क्योंकि नील सम्बेदनका आत्मलभि तो नील पदार्थसे माना गया है अन्यथा नील सम्बेदन निर्विषय बन जायगा। यह नील है इस प्रकारका जो ज्ञान बनती है वह ज्ञान नील पदार्थ है तब बनता है नील पदार्थका विषय किया है। तब बनता है। तो यहाँ नील पदार्थ और नील सम्बेदन ये दोनों ही परस्पर आश्रित हो गये। इनमेंसे यदि किसी एकका ही अभाव कर दिया जाय तो शेष दूसरेका भी अभाव हो जायगा। तब दोनोंकी व्यवस्था न बन सकेगी। जब किसी एकको मूल्य किया जाता है और दूसरेको अपेक्षिक

मानकर गीण कर दिया जाता है तो उनमें जिसको गीण किया उसका ही अभाव बन बैठेगा तब तो मुख्यकी भी सिद्धि न हो सकेगी। किसी भी एक की सिद्धि न हो शेष दूसरेकी भी सिद्धि नहीं हो सकती। तो नील और नील सम्बेदन ये एक दूसरेकी अपेक्षा रखते हैं, न रखें तो दोनोंकी व्यवस्था न बने।

नीलवासनासे नीलसम्बेदनकी उपपत्ति माननेपर भी शंकाकारका दोषापत्तिसे छुटकारेका अभाव—नील वासनासे नील सम्बेदन होता है, ऐसा यदि शङ्काकार कहे तो इस दर्शनमें भी उन दोनोंकी व्यवस्था न बन सकेगी। क्योंकि नीलवासना कैसे बनी? इसका उत्तर दिया जायगा कि नील सम्बेदन कर रहे तब वासना बनी तो अब पूछा जाय कि नील सम्बेदन कैसे बना तो उसके लिए इसी पंक्ति में कहा ही जा रहा है कि नील वासनासे नील सम्बेदन बना तो इस तरह नील वासना से नील सम्बेदन माननेपर दोनोंका ही सत्त्व सिद्ध न हो सकेगा। उन दोनोंके अन्योन्यापेक्ष एकान्त मान लेनेपर याने प्रकट अपेक्षाकृत सिद्ध है लेकिन सर्वथा ही अपेक्षा सिद्ध मान लिया जाय, उनका सत्त्व स्वतन्त्र स्वीकार न किया जाय तो स्वभावसे प्रतिष्ठित किसी एकका भी अभाव होनेपर याने जब एकका अभाव हुआ तो शेष बचे हुका भी अभाव हो गया, तब ये दोनों ही कल्पनामें नहीं ठहरेंगे। नील पदार्थके ज्ञान के अभावमें सद्विषयक वासना विशेष व्यवस्थित नहीं होता है अन्यथा अर्थात् नील रदार्थके ज्ञानके अभाव होनेपर भी यदि नील विषयक वासना विशेष मान लिया जाता है तो फिर अनेक भति प्रसंग आते हैं। धूमरूप दर्शनके अभावमें भी पर्वतमें अग्निका सद्भाव मान लिया जाय आदिक अनेक प्रसंग होनेसे यह नहीं कहा जा सकता है कि नील पदार्थ विषयक ज्ञानके अभावमें नीलज्ञान विषयक वासना, विशेष बन जायगी। इसी प्रकार नील पदार्थका सम्बेदन भी व्यवस्थित नहीं किया जा सकता है। अन्यथा अर्थात् नील वासनाके बिना नील ज्ञानकी व्यवस्था मानी जाती है तो वह निमित्त सहित बन जायगी। क्योंकि अब नील ज्ञानको नील वासनाकी भी आवश्यकता नहीं हुई। शङ्काकार यह कहता है कि सम्बेदनका तो स्वतः ही प्रकाशन है याने नील ज्ञान स्वयं ही बन जाता है, इस कारण दोष न आयगा। इसके उत्तरमें कहते हैं कि ऐसी युक्ति निकाली नहीं जा सकती, क्योंकि इसमें परस्पर अपेक्षाके एकान्तका विरोध है। यहाँ पर तो यह चल रहा है कि सभीकी सिद्धि आपेक्षिकी है। अब नील वेदनका मान लिया स्वतः ही प्रकाशन तो मूल पर तो अब न रहा और भी देखिये। जो दण्डादिक विशेषण भी विशेषण बुद्धिमें स्वतः हो जायें और सामान्य क्रिया गुण आदिक भी अपनी बुद्धिमें अन्यकी अपेक्षा रहित प्रतिभासित हो जायें और इसी प्रकार विशेष्य विशेषण आदिक भाव भी अपनी बुद्धिमें स्वतः ही रूपसे प्रसिद्ध हो जायें। तब प्रतिवादियोंके द्वारा कहा गया यह दोष कि दोनोंका अभाव हो जायगा यह दोष अब न आ सकेगा। तो अब विशेषण विशेष्य सामान्य विशेष आदिक दोनों रूपोंका अभाव न

हो सका तो इसी प्रकार दूर निकट आदिक दृष्टान्त जो शङ्काकारने दिया है वह साध्य और साधन दोनों धर्मोंसे रहित हो जायगा ।

मूल प्रसंगमे साध्य साधनका अभाव—शङ्काकारका मूल पक्ष यह था कि धर्म और धर्मोंकी सिद्धि आपेक्षिकी होती है, क्योंकि निराकार दर्शनमें धर्म और धर्मोंका प्रतिभास नहीं है । जैसे कि दूर और निकट आदिक व्यवहारोंका प्रतिभास निराकार दर्शनमे नहीं है, किन्तु उसके बाद होने वाले विकल्पज्ञानमें प्रतिभास है तो इस मूल प्रसंगमे जो दूर और निकटका दृष्टान्त बताया अब इसमें न साध्य रहा और न साधन रहा । न आपेक्षिकी सिद्धि रही और न प्रत्यक्ष बुद्धिमें अप्रतिभास रहा । दूर और निकट भाव भी तो अपने स्वभाव परिणामन विशेष हैं॥ यदि उप रूपसे स्वभाव परिणामन न माना जाय तो समानदेशमे रहने वाले पदार्थोंमे भी दूर और निकटवर्ती के व्यवहारका प्रसंग आ जायगा । अर्थात् जो एक ही जगह हैं दोनों उनमे भी दूर निकट रहते हैं यो मान लेना पड़ेगा क्योंकि दूर और निकटवर्ती होनेका कोई उस रूप से स्वभाव परिणामन माना ही नहीं है, परन्तु ऐसा कहाँ है ? समान देश, समानकाल और समान स्वभाव वाले उस एक दूसरेकी अपेक्षासे भी दूर और निकट भावका व्यवहार नहीं होता है । जैसे कि त्वरविपाणमें दूर और निकट रहनेका स्वभाव नहीं है तो वहाँ दूर और निकटका व्यवहार नहीं बनता । इसी प्रकार समान देशकाल स्वभाव वाले पदार्थोंमे भी अन्यान्यापेक्षासे भी दूर आसन्नका व्यवहार नहीं बन सकता । क्योंकि यहाँ भी अब स्वभाव परिणामन नहीं माना गया । इस प्रकार यह सिद्ध होता है कि दूर और आसन्न व्यवहार भाव स्वभावसे होता है अन्यथा यहाँ इतरेतराश्रय दोष हो जायगा । जब दूर और निकटके पदार्थोंका ज्ञान हो जाय तब दूर और निकटके पदार्थोंके प्रतिभासकी समझ बनेगी और जब दूर और निकट धर्मोंके प्रतिभासकी समझ बन जाय तब दूर और निकटके पदार्थोंका ज्ञान बनेगा । अतः मानना चाहिए कि इन सबकी सिद्धि सर्वथा आपेक्षिकी नहीं है ।

धर्म धर्मोंकी सिद्धिकी भी धर्म धर्मों स्वभाव विशेषकी सिद्धिपर निर्भरता—दूर आसन्न विशेष्य विशेषण आदिक सभी पदार्थोंकी जब स्वभावसे निष्पत्ति बतायी गयी है तो इसमे यह भी समझ लेना चाहिए कि अपने अर्थात् मत्त्वके साध्यभूत तत्त्व वहाँ जैसे शब्द शक्ति है सत्त्व होनेसे, इस अनुमान प्रयोगमें शब्दशक्तिकी अपेक्षासे सत्त्वादिकका धर्म रूपमे और अपने धर्मोंकी अपेक्षासे धर्मत्व रूपसे भावनेकी बात अश्वयस्थाकारी होनेसे अनुक्त नहीं है यह बात सिद्ध हो जाती है । पर-मायमे धर्म और धर्मों स्वभाव यदि न माना जाय तो परकी अपेक्षासे भी धर्म धर्मों भाव नहीं बन सकता है । शङ्काकारका जो यह पक्ष है कि धर्म धर्मोंकी सिद्धि आपेक्षिकी है तो धर्म धर्मों आपेक्षिक है । जो धर्म धर्मों आपेक्षिक है यह बात भी सब

वनेगी जब कि वहाँ धर्म धर्मों होनेका स्वभाव विशेष पड़ा हो । अन्यथा तो घटपट अपेक्षासे कुछका कुछ सिद्ध बना दिया-जायगा, पृथक्भूत घटपट पदार्थोंमें भी धर्म धर्मों की आपेक्षिकी सिद्धि कह दी जाय । आखिर आपेक्षिकी सिद्धि भी तो कहाँ होगी, कहाँ न होगी यह भी तो देखना होगा और वह सब धर्म धर्मों होनेके स्वभाव विशेष की समझपर होगा तो धर्म धर्मों साब नही बन सकता । और फिर दूसरी बात यह है कि धर्म तो अनन्त है और उसका अपेक्षावान है वह भी अपर्यन्त है अर्थात् अनन्त है । अन्यथा अर्थात् सभी धर्म धर्मोंको स्वतः सिद्ध बनाया जाय तो जिसको धर्म धर्मों मान रहे हैं उनकी व्यवस्था नही हो सकती । आपत्ति आयगी, फिर तो भिन्न भिन्न किन्ही भी पदार्थोंमें धर्म धर्मों मान लेनेकी व्यवस्था बना ली जायगी, इस कारण आपेक्षिकी ही है । ऐसा एकान्त संगत नही बनता है ।

अनापेक्षिकी सिद्धिका एकान्त करने वाले दार्शनिकका आशय—प्रसङ्गाकार नैयायिक कहता है कि धर्म और धर्मोंकी तो सर्वथा अनापेक्षिकी सिद्धि है । जब आपेक्षिकी सिद्धिमें दोष आ रहा है तब अनापेक्षिकी सिद्धि मान लीजिए और अनुमान प्रयोगसे भी सिद्ध होता है कि धर्म धर्मों आदिक सर्व पदार्थोंकी सिद्धि अनापेक्षिकी होती है । इस विषयमें यह अनुमान प्रयोग है कि धर्म और धर्मोंकी सर्वथा अनापेक्षिकी सिद्धि है । क्योंकि प्रतिनियत बुद्धिका विषय होनेसे । यह धर्म है यह धर्मों है इस तरह जो प्रतिनियत ज्ञान चल रहा है उसके विषय बन रहे हैं याने धर्मके बारेमें ही यह बुद्धि चलती है कि यह धर्म है । धर्मोंके प्रति ही यह ज्ञान बनता है कि यह धर्मों है । जो यो प्रतिनियत बुद्धिका विषयभूत होनेसे धर्म और धर्मोंकी सिद्धि सर्वथा अनापेक्षिकी है यह सिद्ध होता है । जैसे कि नीलादिक स्वल्प । नील और नील स्वल्पका अनापेक्षिक प्रसाधन माना है, अर्थात् इसकी सिद्धि घटपट पदार्थोंमें भी धर्म धर्मोंकी आपेक्षिकी सिद्धि कह दी जाय । आखिर आपेक्षिकी सिद्धि भी तो कहाँ होगी, कहाँ न होगी यह भी तो देखना होगा और वह सब धर्म धर्मों होनेके स्वभाव विशेषकी समझपर होगा तो धर्म धर्मोंका स्वभाव विशेष यदि नही पाया जा रहा तो परकी अपेक्षासे भी धर्म धर्मों साब नही बन सकता । और फिर दूसरी बात यह है कि धर्म तो अनन्त है और उसका जो अपेक्षावान है वह भी अपर्यन्त है अर्थात् अनन्त है अन्यथा अर्थात् सभी धर्म धर्मोंको स्वतः सिद्ध न माना जाय तो जिनको धर्म धर्मों मान रहे हैं उनकी व्यवस्था नही हो सकती, आपत्ति आयगी, फिर तो भिन्न भिन्न किन्ही भी पदार्थोंमें धर्म धर्मों मान लेनेकी व्यवस्था बना ली जायगी, इस कारण आपेक्षिकी सिद्धिका एकान्त समीचीन नही है, धर्म धर्मोंकी सिद्धि आपेक्षिकी ही है । ऐसा एकान्त संगत नहीं बनता है । अनापेक्षिकी माना है, इसी प्रकार धर्म धर्मोंकी भी सिद्धि अनापेक्षिकी होती है । यदि सर्वथा अनापेक्षिकता न माना जाय धर्म धर्मों आदिक पदार्थोंमें तो उनमें प्रतिनियत बुद्धिका विषयपना नही बन सकता है । यह

धर्म है, यह धर्म है। इस प्रकार भिन्न-भिन्न रूपसे जो उनका प्रतिभास होता है वही यह सिद्ध कर रहा कि धर्म और धर्मोंकी सिद्धि अनापेक्षकी है। अनापेक्ष न माननेपर प्रतिनियत ज्ञान न बन सकेगा। जैसे आकाश पुष्प। वहाँ कोई अनापेक्षिक माने स्वतंत्र सत्त्व नहीं है। तो वहाँ वह प्रतिनियत बुद्धिका विषय नहीं बनता अथवा आकाश पुष्पके सम्बन्धमें कोई प्रतिनियत ज्ञान नहीं बनता क्योंकि कुछ सत्त्व ही नहीं। तो वहाँ सर्वथा अनापेक्षिकी सिद्धि नहीं है जिन्के बलपर वह सब बन सके।

अनापेक्षिकी सिद्धिके एकान्तका निराकरण—अब उक्त शब्दोंके समाधानमें कहते हैं कि धर्म धर्मों आदिक पदार्थोंकी सिद्धि जो अनापेक्षिक मानी है सो इस अनापेक्षाके पक्षमें भी अन्वय व्यतिरेक नहीं बन सकता है, जैसे कि आपेक्षकी सिद्धि माना। मतव्यमें अन्वय व्यतिरेक नहीं बनता उसी प्रकार अनापेक्षकी सिद्धि मानना, मतव्यमें अन्वय व्यतिरेक नहीं बनता, क्योंकि भेदाभेदका विशेष सामान्यका परस्पर अपेक्षात्मकपना है। विशेष सामान्यकी तरह अन्वयके मयिने है सामान्य और व्यतिरेकका अर्थ है विशेषण। ये दोनों परस्पर आपेक्षिक ही व्यतिरिक्त होते हैं। उनका अनापेक्षिक दोष माननेपर वहाँ सामान्य विशेषता नहीं रह सकती। अन्यथा प्रतिनियत बुद्धिके विषयभूत पदार्थोंमें प्रतिनियत पदार्थता या जायगी नील पीत आदिककी तरह जैसे कि नील और पीतके अनापेक्षिक सिद्ध होनेपर, यह नील है, यह पीत है, यह निश्चय नहीं बनता। मान लो केवल एक नील नील ही पदार्थ रहता, पीतादिक न होते तो उसे नील, कीन कह सकता था? बूँकि पीत आदिक अन्य भेद नहीं हैं अतएव नील है, हम ऐसा ज्ञात करते हैं। कोई वहाँ आशङ्का करता है कि इस विशेषका यह सामान्य है, इस सामान्यका यह विशेष है, ऐसा प्रतिनियत अन्वय व्यतिरेक बुद्धिका विषय होनेसे उन सामान्य और विशेषने भी सामान्य विशेष रूपता बन जायगी। इस आशङ्काके समाधानमें कहते हैं कि भाई अभेद-भेद निरपेक्ष नहीं हुआ करता। भेद निरपेक्ष अभेद प्रतिनियत अन्वय बुद्धिका विषयभूत नहीं है। इसी प्रकार अभेद निरपेक्ष भेद भी कभी भी प्रतिनियत व्यतिरेक बुद्धिका विषय नहीं बनता। अभेद शब्दकी सिद्धि भावका अर्थ जानने वाला ही कर सकता है। तो भेद निरपेक्ष अभेदसे अन्वय बुद्धि नहीं बनती और अभेद निरपेक्ष भेदसे व्यतिरेक बुद्धि नहीं बनती किसी भी विशेषमें विशेषपना तभी समझा जाता है जब कि कुछ सामान्यपना भी जाना गया हो। इसी प्रकार किसी भी सामान्यमें सामान्यपना नब जाना जाता है जब कुछ विशेष भी समझा गया हो, अन्यथा एक व्यक्तिमें भी और उसके पहिले देखनेके सम्बन्धमें अन्वय और व्यतिरेक बुद्धि हो जाना चाहिए, पर ऐसा कहाँ है? तब अन्वय व्यतिरेक बुद्धिका विषय आपेक्षिक सिद्ध होनेसे जो हेतु दिया है शंकाकारने कि ये सब पदार्थ अनापेक्षिक हैं, इसकी सिद्धि अनापेक्षकी है, प्रतिनियत बुद्धिका विषय होनेसे। सो यह हेतु विरुद्ध बन जाता है अर्थात् प्रतिनियत बुद्धिका विषय होनेसे। शंकाकार तो यह

सिद्ध करना चाहता था कि इन पदार्थोंकी मिद्धि अनापेक्षकी है। अतः यह हेतु विरुद्ध होयसे दूषित है। जो प्रतिनियत बाधक नियमभूत हो, वह कथञ्चित् आपेक्षिकपनेसे व्याप्त है। प्रत्यक्ष बुद्धिका प्रतिमानमान होने वाले दूर निकट पदार्थोंकी तरह-। जैसे दूर और निकटमे जो प्रत्यक्ष बुद्धिमे प्रतिमानमान होया है वह कथञ्चित् आपेक्षिकपनेसे व्याप्त है इस कारणसे आपेक्षिक और अनापेक्षिकके दोनों एकान्त दृष्टि नहीं होते। जिन दार्शनिकोंका यह मत है कि धर्म और धर्मोंकी व्यवस्था आपेक्षिकी है, यह मत-। व्य भी दूषित है और जिन दार्शनिकोंका यह भाव है कि धर्म और धर्मोंकी मिद्धि अनापेक्षिकी है ये दोनों मतव्य भी दूषित हैं। ये दोनों एकान्त दृष्टि नहीं होते। अन्यथा इस एकान्तके माननेपर यह भी व्यवस्था न बन सकेगी।

विरोधान्नोभयेकात्स्यं स्याद्दोदन्यायविद्विषोम् ।

अवाच्यतैकान्त्येच्छिनावाच्यमिति युज्यते ॥७४॥

आपेक्षिकी अनापेक्षिकी सिद्धिके उभयैकान्तका निराकरण—जब आपेक्षिका एकान्त और अनापेक्षिका एकान्त सिद्ध न हो सका तो यहाँ कोई शंकाकार कहता है कि सब वही उभय प्रकान्त माना लीजिए अर्थात् आपेक्षिक एकान्तकी ही और अनापेक्षिक एकान्त भी है। इसके उत्तरमें कहते हैं कि जो दार्शनिक स्याद्वाद ध्यायेते विद्वेष रमते हैं अर्थात् स्याद्वाद नीतिका अनुसरण नहीं करते हैं उनके यहाँ इन दोनों एकान्तोंका विरोध है इस कारण उभय एकान्त भी सिद्ध नहीं होता। वही स्याद्वाद नीतिका अनुसरण यदि कर लिया जाय, वही दृष्टि आपेक्षिक समझ ली जाय तो आपेक्षिकपना और अनापेक्षिकपना दोनों सिद्ध हो जाते हैं। सो इस नीतिके अनुसरणमें उसको एकान्त न कहा जा सकेगा। तो वही स्याद्वाद नीतिका आश्रय नहीं करते हैं उनके यहाँ उभय एकान्त सिद्ध नहीं होते। कोई लोग कहते हैं कि सब सत् ही है असत् कुछ होता ही नहीं है। अर्थात् असत्में कार्य नहीं बनता। जो जो भी कार्य होते हैं वे सब पहिलेसे सत् है। तो कोई यह कहते हैं कि दुनियामें कोई भी पदार्थ पहिलेसे सत् नहीं होना। जो भी पदार्थ उत्पन्न होता है वह असत् ही उत्पन्न होता है। तो जैसे इन दोनों एकान्तोंमे विरोध है अतः ये सिद्ध नहीं होते। इसी प्रकार आपेक्षिक एकान्त और अनापेक्षिक एकान्तमे विरोध है। अतः ये भी सिद्ध नहीं होते।

आपेक्षिकी व अनापेक्षिकी सिद्धिके सम्बन्धमें अवाच्यतैकान्तका निराकरण—जब चौथा शंकाकार यह कहता है कि जब आपेक्षिक एकान्त न बना और अनापेक्षिक एकान्त न बना तथा उभय एकान्त भी न बना तब अवाच्यताका एकान्त मान लिया जाय अर्थात् इस प्रसंगमें वस्तु सर्वथा अवक्तव्य है। इस शंकाके समाधान में कहते हैं कि इस तरह अवाच्यताका एकान्त भी नहीं बनाया जा सकता। क्योंकि उसमे स्वयं विरोध है। अवक्तव्यताके एकान्तका निराकरण पहिले अनेक बार

कर लिया जा चुका है इस कारण यहाँ विशेषसे अब क्या प्रयोजन है ? समझ लेना चाहिए कि जैसे सत्त्व और असत्त्व रूपसे अवान्यताका एकान्त पहिले निराकृत किया गया है विस्तारसे, उसी पद्धतिमें यहाँ भी समझ लेना चाहिए कि अपेक्षिकान्त ये सर्वथा अवक्तव्य हैं । ऐसा अवक्तव्यताका एकान्त नहीं कहा जा सकता । आखिर यहाँ भी इतना तो मानना ही होगा कि यह अवक्तव्य है इस रूपसे वक्तव्य तो है । यो ये चारो प्रकारके एकान्त युक्तिसे संगत नहीं है । इस परिच्छेदमें उक्त प्रकारसे कथञ्चित्त आपेक्षिकपना और कथञ्चित्त अनापेक्षिकपनाका अनेकान्त इस सामर्थ्यसे ही सिद्ध है कि जब आपेक्षिक एकान्तका निराकरण कर दिया और अनापेक्षिक एकान्तको निराकरण कर दिया इस निराकरणमें ही यह सिद्ध होता है कि इस सम्बन्धमें अनेकान्त है । स्याद्वाद विधिसे ही निर्णय है, ऐसा सिद्ध होनेपर भी किन्हीं पुरुषोंको यदि कुछ आशका है, उनमें उनको हठ है तो उनका निराकरण करनेके लिए पुनः समस्तभद्राचार्य कहते हैं ।

धर्मधर्म्यविनाभावः सिध्यत्यन्योन्यवीक्षया ।

न स्वरूपं स्वतो ह्येतत् कारकज्ञापकान्नवत् ॥७५॥

स्वरूपकी दृष्टिसे अनापेक्षिकी सिद्धि व व्यवहारकी दृष्टिसे आपेक्षिकी सिद्धि—धर्म और धर्मिका अविनाभावी एक दूसरेकी अपेक्षासे सिद्ध होता है परन्तु स्वरूप अपेक्षासे सिद्ध नहीं होता । वह तो स्वतः ही है । जैसे कारकके अंग और ज्ञापकके अंग इनमें कारकपनेकी बात तो स्वतन्त्रतासे है और ज्ञापकके सम्बन्ध की बात परस्पर अपेक्षासे है और ज्ञापकके सम्बन्धका बात परस्पर अपेक्षासे है । धर्म और धर्मिका अविनाभाव है और वह परस्पर एक दूसरेकी अपेक्षासे ही सिद्ध होता है परन्तु स्वरूप एक दूसरेकी अपेक्षासे सिद्ध नहीं किया जाता क्योंकि स्वरूप तो पहिले से ही सिद्ध होता है । स्वतः सिद्ध वस्तुमें धर्म धर्मिका निर्णय किया जाता है । धर्म और धर्मिका स्वरूप स्वतः ही सिद्ध है सामान्य विशेषकी तरह : जैसे सामान्य स्वतः सिद्ध स्वरूप है पर जाना जाता है भेदकी अपेक्षा रखकर अन्वय बुद्धिसे इस प्रकार विशेष भी स्वतः सिद्ध स्वरूप है, किन्तु वह जाना जाता है सामान्यकी अपेक्षा रखने वाले व्यक्तिके ज्ञानमें अर्थात् विशेषका परिज्ञान होता है व्यतिरेकसे । यह इससे जुदा है इस तरहकी समझसे विशेषका परिचय होता है । लेकिन यह व्यतिरेक सामान्यकी अपेक्षा रखता हुआ ही रहता है । इसी प्रकार सामान्य जाना तो जाता है अन्वय बुद्धिसे परन्तु यह अन्वय व्यतिरेककी अपेक्षा रखकर ही रह पाता है । केवल सामान्य विशेषका ही स्वलक्षण अपेक्षित हो, परस्पर अविनाभाव रूप हो सो ही नहीं है किन्तु धर्म और धर्मिका स्वलक्षण अपेक्षित हो, परस्पर अविनाभाव रूप हो सो ही नहीं है किन्तु धर्म और धर्मिका स्वलक्षण भी स्वतः सिद्ध है । गुण, गुणी आदिकका भी स्वरूप स्वतः सिद्ध है । उन सबका अपना निज निज स्वरूप है । कर्ता कर्म बोध्य

बोधककी तरह । जैसे कारकके भग हैं कर्ता और कर्म तो ये कर्ता और कर्म स्वल्प-
तो स्वतः सिद्ध हैं और ज्ञापकके भग हैं बोध्य बोधक भाव । तो कर्ताका स्वरूप, कर्म
की अपेक्षा रचकर नहीं है । कर्मका स्वरूप कर्ताकी अपेक्षा रखकर नहीं है । जैसे
एक घामय बोला कि गम पुस्तक पढ़ रहा है तो कर्ता यहाँ राम है और कर्म है
पुस्तक । तो रामका अस्तित्व पुस्तककी अपेक्षा नहीं है । पुस्तकका अस्तित्व रामकी
अपेक्षासे नहीं है । यदि कर्ता और कर्म एक दूसरेकी अपेक्षामें बन जाय तो, दोनोंका
सत्त्व न रहेगा, पर कर्तृत्वका व्यवहार परस्पर अनपेक्ष नहीं है । इस वाक्यमें राम
कर्ता है, यह जब जाना गया कि पुस्तक कार्य है और क्रिया भी समझी गई पुस्तक
कर्म है यह जाना गया कि इस पुस्तकका जो कुछ करना है उसका करने वाला राम
है । तो रामका व्यवहार और कर्मका व्यवहार तो परस्परकी अपेक्षासे है मगर कर्ता
का स्वरूप और कर्मका स्वल्प परस्परकी अपेक्षामें नहीं है । कर्तृत्वपनका निश्चय
तब ही होता है जब कर्मका निश्चय होता है । कर्मपनेका निश्चय तब होता है जब
कर्ताका ज्ञान होता है । इस प्रकरणसे बोध्य बोधकका प्रमेय प्रमाणका स्वरूप स्वतः
निश्चिद है परन्तु ज्ञाप्य ज्ञापकका व्यवहार परस्परकी अपेक्षासे सिद्ध है यह कहा गया
उसी प्रकार समस्त धर्मों और धर्ममें यही प्रक्रिया लगाना चाहिए ।

अपेक्षिकी सिद्धि व अनापेक्षिकी सिद्धिके सम्बन्धमें सप्तमझूकी प्रक्रिया
उदाहरणके रूपमें यहाँ कुछ बातें बतायी गई हैं लेकिन इसी पद्धतिसे जातमें बितने
धर्मभूत पदार्थ हैं और धर्मभूत पदार्थ हैं सबसे यही स्माह्लाद नीतिसे आपेक्षिक और
अनापेक्षिकताका परिचय कर लेना चाहिए । सभी पदार्थ व्यवहार दृष्टिसे तो आपे-
क्षिक हैं परन्तु पूर्व प्रसिद्ध स्वरूपकी दृष्टिसे अनापेक्षिक हैं । सभी पदार्थ अपनी सत्ता
स्वयमेव रखते हैं । अब उनमें यह व्यवहार होना कि यह कर्ता है, यह कर्म है, यह
धर्म है, यह धर्म है, यह सब व्यवहारसे जाना जाता है । तो व्यवहार दृष्टिसे आपेक्ष
की सिद्धि है । पूर्व प्रसिद्ध स्वरूपकी दृष्टिसे अनापेक्षकी सिद्धि है । जब क्रमसे दोनोंकी
विवक्षा लगायी जाय तो सिद्धि आपेक्षकी और अनापेक्षकी है । जब दोनों दृष्टियोंसे
एक साथ कहने चले तो नहीं कहा जा सकता । इस दृष्टिसे स्यात् अवक्तव्य है अर्थात्
दोनों दृष्टियोंकी एक साथ विवक्षा करनेपर अवक्तव्यपना है । तब व्यवहार दृष्टि और
एक साथ सहायित दृष्टि की जाय तो आपेक्षकी अवक्तव्यता दृष्ट है । इसी प्रकार जब
पूर्व प्रसिद्ध स्वरूपकी दृष्टि और सह विवक्षाकी दृष्टि हो तो पदार्थ अनापेक्षकी और
अवक्तव्य सिद्धि वाला है । अब क्रमसे दोनों ही दृष्ट हुए और युगपत् दोनों दृष्ट हुए
तब वे सिद्ध आपेक्षकी अनापेक्षकी और अवक्तव्य होते हैं । इस तरह सप्तमझूकी
प्रक्रिया समस्त पदार्थोंकी सिद्धिके सम्बन्धमें नय विवेक्षकी विवक्षासे अवक्तव्य रूपसे
समझना चाहिए । इस तरह इस प्रकरणमें यह बताया गया है कि पूर्व प्रमाणमें जो
वस्तु स्वरूपकी सिद्धि की है वह सब सिद्धि व्यवहारके प्रसंगमें तो आपेक्षकी है, परन्तु

निज निज स्वरूपकी सिद्धिके प्रसंगमें अपेक्षाकी है। इस प्रकरणसे शिक्षा यह मिलती है कि सभी पदार्थ अपने अपने स्वरूपसे स्वतः सिद्ध हैं। कोई पदार्थ अपनी सत्ता कायम रखनेके लिए किसी अन्यकी अपेक्षा नहीं रखता है। मले ही उनका व्यवहार जो अनेक प्रकारसे होता है उसमें अपेक्षा है। तो-सत्त्वको स्वतंत्र जानकर एक दूसरेसे किसी प्रकार सम्बन्ध नहीं, अपेक्षा नहीं, ऐसा समझकर निर्मोहताके लिए प्रेरणा मिलती है और सम्यग्ज्ञानका यही प्रयोजन है कि मोह और अज्ञानका समूल विध्वंस हो जाय।

सिद्धं चेद्वेतुतः सर्वं न प्रत्यक्षादितो गतिः ।

सिद्धं चेदागमात्सर्वं विरुद्धार्थमतान्यपि ॥ ७६ ॥

उपाय तत्त्वकी व्यवस्थाका प्रतिपादन—अब इस परिच्छेदमें उपाय तत्त्व की व्यवस्था की गई है। अब तक उपेय तत्त्वके सम्बन्धमें बहुत वर्णन किया गया उपेय तत्त्वका अर्थ है जो पाने योग्य तत्त्व है, समझने योग्य तत्त्व है उसका बहुत विस्तार पूर्वक वर्णन हुआ। आत्मा, सर्वज्ञ लोक, परलोक, वस्तु स्वरूप जो जो कुछ भी करने योग्य, समझने योग्य चिन्तनके योग्य तत्त्व है उसका वर्णन किया गया था। अब उपाय तत्त्वकी व्यवस्था की जा रही है कि वह उपाय तत्त्व पाया किस तरह जात है ? जैसे जिसने पहिले उपेय वान्यकी व्यवस्था की है, समझा है कि यह वान्य अनाप बाने योग्य चीज है तब वह खेती आदिकमें प्रवृत्ति करता है और इस ही चीजमें उपायकी व्यवस्था बनानेका प्रयत्न किया करता है। प्रयोजनके बिना कोई साधारण बुद्धिवाला भी प्रवृत्ति नहीं करता है। तो मोक्ष आदिक उपाय तत्त्वके लिए जो प्रवृत्ति करते हैं वे किस प्रकार प्रवृत्ति करने हैं ? उपाय क्या है ? इसकी व्यवस्था इस परिच्छेदमें संक्षेप रूपसे बताई जा रही है। जो मोक्षको चाहने वाले पुरुष हैं, जिनमें विवेक बुद्धि प्रकट हुई है, जब वे उपेय मोक्षस्वरूपका निर्णय कर लेते हैं कि मोक्ष और मोक्ष पाने योग्य तत्त्व है, उस ही जीवके शान्ति है, कल्याण है। इस प्रकार मोक्षस्वरूपकी जब व्यवस्था कर चुकते हैं, निश्चय कर लेते हैं तो ऐसे विवेकी पुरुषों ही तो मोक्षके उपाय बनानेका व्यापार देखा जाता है। जिन लोगोंने मोक्ष तत्त्वको निश्चय ही नहीं किया ऐसे चार्वाक नास्तिक आदिक पुरुषोंके कहीं मोक्षके उपायकी व्यवस्था देखी जाती है ? वे तो मोक्षमार्गसे परागमुक्त ही रहते हैं। तब यहाँ य निर्णय किया जाता है कि मोक्षके उपायकी व्यवस्था किस प्रकार बनती ? यो इस परिच्छेदमें उपायतत्त्वकी संयुक्तिक व्यवस्था बताई जावेगी।

हेतुसे ही सबकी सिद्धि मानने वाले दार्शनिकोंका आशय—इस परिच्छेदके प्रारम्भमें ही यह सुनकर कि उस उपाय तत्त्वकी व्यवस्था बनाना है तो को दार्शनिक कहता है कि समस्त उपेय तत्त्व अनुमानसे ही सिद्ध हैं। उपेय तत्त्व कि

प्रकार सिद्ध है ? इस प्रसङ्गमें अनुमानवादी लोग कहते हैं कि अनुमानसे ही सारे कार्य तत्त्वोंकी सिद्धि होती है प्रत्यक्षसे नहीं । प्रत्यक्षके होनेपर भी विवाद देखा जाता है इस कारण अनुमानमें ही सब उपेय तत्त्व सिद्ध हैं अर्थात् हेतुसे ही सब स्वरूपकी सिद्धि है । कहा भी है कि जो कुछ मुक्तिमें हम नहीं पा रहे हैं उसको हम देव कर भी अद्वान नहीं करते, ऐसे अभिप्रायके लोग भी पाये जाते हैं । अब अर्थ और अनर्थके विवेचनकी भी बात सुनो ! इसका अर्थ क्या है ? और इसका अर्थ यह नहीं है ? इस तरहका विवेक अनुमानके आधीन है । अर्थ और अनर्थका विवेचन जब अनुमानके आधीन है और उसमें ही कोई करे विवाद तो उसकी व्यवस्थाके लिए लोग हेतुवादकी व्यवस्था बनाया करते हैं । तो अनुमानमें ही वस्तुतः अर्थकी सिद्धि है । औरकी तो बात क्या ? यह प्रत्यक्ष है, यह प्रत्यक्षाभास है, इस प्रमाणकी व्यवस्था भी अनुमानसे होती है । अन्यथा यदि अनुमान बिना, हेतु बिना प्रत्यक्ष और प्रत्यक्षाभासकी व्यवस्था बना दी जाय तो उसमें सत्कर व्यतिकर आदिक दोष उत्पन्न होत हैं । याने प्रत्यक्ष कभी अप्रत्यक्ष बन जाय, प्रत्यक्षाभास कोई प्रत्यक्ष बन जाय, इस तरह एक दूसरेमें जाय, इसे सत्कर दोष कहते हैं और एक ही आधार इन दोनोंका बन जाय ऐसे अनेक दोष आते हैं और प्रत्यक्षाभास इसका अर्थ है, विषय और अनर्थ है विषयाभास इनका विवेचन प्रत्यक्षके आश्रयमें असम्भव है । इस तरह कोई लोग अनुमानसे ही उपेय तत्त्व की सिद्धि है, ऐसा कहते हैं ।

हेतुसे ही सर्वसिद्धिके एकान्तके आशयका निराकरण—अब उन् आरेकाके समाधानमें कहते हैं कि जो लोग हेतुवादसे ही उपेय तत्त्वकी सिद्धि मानते हैं उनकी प्रत्यक्षसे गति न होगी और तब अनुमान आदिकमें भी गति, न होगी । अर्थात् उनको किसी भी प्रकार परिज्ञान न हो सकेगा । धर्म, साधन, उदाहरण आदिकका अगर प्रत्यक्षसे बोध न माना जाय तो किसीके अनुमान भी प्रवृत्त नहीं हो सकते । जो दार्शनिक कहते हैं कि उपेय तत्त्वकी सिद्धि हेतुस है । अनुमानसे है तो वे जब अनुमान बनायेंगे तो उसमें पक्ष हेतु और उदाहरण वे प्रत्यक्षसे सिद्ध होंगे, तभी तो अनुमानकी प्रवृत्ति होगी । जैसे किसीने अनुमान किया कि इस पर्वतमें अग्नि है धूम होनेसे, जैसे रसोई घर । वहाँ धूम भी है, अग्नि भी है तो ऐसा अनुमान करने वाले ने पर्वतको प्रत्यक्षसे समझा और धूमको प्रत्यक्षसे समझा और रसोई घरको भी प्रत्यक्षसे समझा या तब यहाँ अनुमानका प्रयोग बन सका है । जो प्रत्यक्षसे कुछ भी परिचय न माननेपर किसीके अनुमान भी प्रवृत्त नहीं हो सकता है ? यदि कोई कहे कि अन्य अनुमानसे पक्ष साधन और उदाहरणका ज्ञान हो जायगा सो यो अनुमानान्तरसे पक्ष आदिकका ज्ञान माननेपर उस अनुमानमें भी पक्ष साधन उदाहरण पडे हुए हैं, उनका ज्ञान न हो सका । तब उस दूसरे अनुमानमें आये हुए पक्षादिकके ज्ञान के लिए अन्य तृतीय अनुमान मानना होगा । उस तृतीय अनुमानमें भी पक्ष साधन

उदाहरणमें पाये जाते हैं। उसकी सिद्धि के लिये अन्य अनुमान मानना होगा। इस तरह अनवस्था दोष हो जायगा। इस कारण यह बात सिद्ध है कि कथञ्चित् साक्षात्कार माने बिना, पक्ष, साधन, उदाहरण आदिक इनका प्रत्यक्षसे बोध माने बिना कही अनुमान भी नहीं घटाया जा सकता है और फिर शास्त्रोपदेशसे भी प्रयोजन क्या रहा ? जब सब कुछ अनुमानमे ही सिद्ध किया जाने लगा तो प्रागममें शास्त्रोपदेशकी क्या प्रायश्चयकता है ? इस तरह प्रत्यक्षसे भी सिद्धि अन्यस्त विषयमे मान लेनी चाहिए, अर्थात् केवल हेतुसे ही सिद्धि नहीं है किन्तु प्रत्यक्ष, आदिकसे भी ज्ञान होता है यह निर्णय मानना ही चाहिए अन्यथा अर्थात् प्रत्यक्षसे यदि सिद्धि नहीं मानी जाती है तो तब यह ही प्रकार यह अनुमान प्रयोग करता है कि शब्दादिक क्षणिक है तत्त्व होनेसे। तो इस स्वार्थानुमानमे पक्ष तो आया है शब्द और साधन है सत्त्वात् तो पक्ष शब्द और हेतु सत्त्व दोनोंका ही परिचय नहीं बन सकता है तो साध्यकी सिद्धि भी कैसे होगी ? अर्थात् यह अनुमान किया कि शब्द क्षणमे नष्ट हो जाता है, क्योंकि वह सत् है कोई चीज है। तो अनुमान प्रयोगमे पक्ष और साधनका बोध प्रत्यक्षसे हुए बिना अपमानकी प्रवृत्ति न बनेगी। तो जब स्वयं स्वार्थानुमानकी सिद्धि न हुई तो शास्त्रोपदेश क्या है। सब पदार्थानुमान रूप है तो शास्त्रोपदेश भी न बन सकेगा। अतः मानना चाहिये कि अनुमानसे ही उपेय तत्त्वकी सिद्धि नहीं किन्तु प्रत्याक्षादिकसे भी उपेय तत्त्वका परिचय होता है।

प्रागमसे ही सर्व सिद्धि के एकान्तका आशय—कुछ दार्शनिक लोग कहते हैं कि सर्व प्रागमसे ही सिद्धि होती है। प्रागमके बिना मणि आदिकका प्रत्यक्ष होतेपर भी यथार्थ निर्णय नहीं बन सकता। जैसे कोई मणि अथवा सोना लाये। अब उस सोनेका यथार्थ निर्णय करना है कि यह वास्तविक सोना है अथवा मिथ्या है तो उसे कसौटीपर फिस्ते हैं। तो वह फिसना हुआ एक प्रकारका प्रागम। उससे एक प्रकार का निर्णय किया जाता है कि यह मरु है। तो प्रत्यक्षसे जान लिया, देखा लिया फिर भी उसके पारखी लोग उस स्वर्णादिकको कसौटीपर फिस्ते हैं, उसके बाद उसके फिसला देते हैं। तो इसमे सिद्ध है कि पर्वकुछ प्रागमसे ही निश्चय किया जाता है। इसी प्रकार अनुमानसे भी कोई बात जान ली जाय फिर भी वही प्रागमकी अपेक्षा होती है। जैसे किसी रोगी पुरषका रोग और चिकित्सा किए जानेकी बात अनुमानसे भी समझ लिया फिर चिकित्सा आदिक करनेमे वैद्यक शास्त्र आदिक प्रागमकी अपेक्षा करता होता है। क्या निश्चय है वैद्यक शास्त्रमे इस रोगकी दवा क्या बताया है अद्वितीयमे इस तरह उस शास्त्रके वाच्योकी अपेक्षा होती है। इससे सिद्धि है कि कोई यदि यह ठ ठ करे कि फिर तो सब कुछ अनुमानमे ही सिद्ध मान लेना चाहिए जब कि प्रत्यक्ष होमेपर भी स्वर्ण उदाहरण आदिकका यथार्थ निर्णय प्रागमसे ही होता है, तब फिर वह प्रागम ही क्या अनुमान ही मान लेना चाहिए। सो कह रहे हैं कि

अनुमानने जाने हुए पदार्थोंमें भी चिकित्सा आदिकमें आगमकी अपेक्षा की जाती है। और, भी देखिये जिसका पक्ष आगमसे बाधित है ऐसा अनुमान अपने विषयमूल पदार्थों का शक नहीं होता। जैसे कोई अनुमान करदे ऐसा ही मिया कि ब्राह्मणोंको मदिरापान करना चाहिए, क्योंकि द्रव द्रव्य होनेसे दूधकी तरह। द्रव द्रव्य कहते हैं उसे जो पानी आदिककी तरह बहता हुआ द्रव्य हो। तो दूध द्रव्य है, उसका पान करनेका हुक्म है तो मदिरा भी द्रव द्रव्य है। दूध और पानीकी तरह एक बहता हुआ द्रव्य है। तो वह भी ब्राह्मणों से ऐसा अनुमान बनाया गया है। लेकिन इस अनुमानमें बाधा आती है आगमसे शास्त्रमें बताया गया है कि मदिरापान न करना चाहिए। तो जिन बातोंकी अनुमानसे सिद्धि की जाती हो उसमें यदि आगमसे बाधा आती है तो वह अनुमान सोंधक नहीं कहलाता। इससे भी सिद्ध है कि सर्व कुछ आगमसे ही सिद्ध हुआ करता है। और भी देखिये। ब्रह्म तत्त्वकी सिद्धि तो शास्त्रसे ही होती है। सर्व कुछ एक ब्रह्मरूप है, इस बातको न कोई आँखोंसे जान पाता है न इसका अनुमान किया जाता है। उसका विवेचन शास्त्रोंमें लिखा है, सो आगमसे ही समझने हैं कि परब्रह्मादिक तत्त्व है। प्रत्यक्ष और अनुमान तो अविद्याकी पर्यायोंको जानते हैं। अज्ञानसे जो कुछ बात समझी जा रही है इसको ही प्रत्यक्ष जानता है और अनुमान जानता है, किन्तु आकाशका विषय है सम्मान तत्त्व। आत्मतत्त्व, परमात्म तत्त्व। उनमें प्रमाणपनेका व्यवहार आगमसे होता है और शास्त्रोंके उपदेशसे यह निर्वाच प्रसिद्ध है कि सब कुछ वह ब्रह्म है आदिक। तो उस ब्रह्म तत्त्वको न प्रत्यक्ष समझता है न अनुमान समझता है तो आगमका जो विषय है उसे प्रत्यक्ष और अनुमान समझता है। तो आगमका जो विषय है उसे प्रत्यक्ष और अनुमान नहीं जानता इसलिए आगमकी बातमें प्रत्यक्ष और अनुमानसे बाधा नहीं आ सकती। ऐसा कोई लोग कहते हैं कि सर्व कुछ आगमसे सिद्ध है। प्रत्यक्ष और अनुमान में सब व्यर्थ हैं।

आगमसे सर्व सिद्धिके एकान्तके आशयका निराकरण—अब उक्त शंका के समाधानमें कहते हैं कि जो लोग केवल आगमसे ही सिद्धि मानते हैं प्रत्यक्ष और अनुमान कुछ भी काम नहीं आते हैं तो ऐसा कहने वालोंके तो विरुद्ध अर्थ विरुद्ध मत भी शास्त्रोपदेशसे मिट हो जायगा। कोई पुरुष मानते हैं कि सर्व पदार्थ नित्य ही हैं और मानते हैं आगमसे ही तो अनित्य होने वाले पुरुष हैं, आगम तो उनके भी हैं। फिर उनके आगमसे शक्तिकपना क्यों न सिद्ध हो जायगा। क्योंकि आगम दोनोंके आगम हैं। सभी लोग अपने अपने शास्त्रोंको समीचीन शास्त्र मानते हैं। तो यदि आगमसे ही पदार्थके प्रमेय तत्त्वकी सिद्धि की जाय तो सभी लोगोंके आगमसे उन उनके सभी मतव्य सिद्ध हो जायेंगे। तो शकाकारके विरुद्ध अर्थ और मत भी सिद्ध हो जायेंगे, यहाँ शंकाकार कहता है कि जो सच्चा उपदेश है वही ही तत्त्वकी सिद्धि होती है। तब कैसे विरुद्ध अर्थकी सिद्धि आगमसे हो जायगी। इस शंकाके समाधानमें कहते

है कि ठीक ही कहा है कि सच्चे उपदेशसे तत्त्वकी सिद्धि का कार १ तो युक्ति है । यहा पर युक्तिसे ही पदार्थके स्वरूपकी समीचीनताका निर्णय होता है । जो निर्दोष कारणोंसे उत्पन्न हुई बाधाओंसे रहित हो ऐसी युक्तियोंसे ही समीचीनताका बोध होता है । और भी देखिये ये जो समस्त व्यपदेश है वह युक्तिसे निरपेक्ष होकर सही नहीं माना जा सकता है मगर युक्ति जिसमे न चले उसमे युक्तिकी बात भी नहीं माना है । और फिर भी इस उपदेशको सही मान लिया जाय तो परस्पर विरुद्ध अर्थ वाले तत्त्वोंकी भी सिद्धि हो जायगी । अपौरुषेय आगमसे परब्रह्म तत्त्वकी ही सिद्धि होती और कर्मकाण्ड या ईश्वर आदिक प्रवाहकी सिद्धि नहीं होती, यह कैसे कहा जा सकता है ? क्योंकि ऐसा नियम कर सकने वाला कोई उपाय न रहेगा । अर्थात् जो केवल अर्थसे ही सिद्धि मानते हैं उनको विरुद्ध अविरुद्ध सभी तत्त्वोंकी सिद्धि माननी होगी ।

मात्र आगमसे ही सिद्धि मानने वालोंके आगमकी सिद्धिकी भी अशक्यता—और भी देखिये केवल आगमसे ही तत्त्वकी सिद्धि है ऐसी रटन लगाने वाले लोग भला यह बतलाये कि जब स्रोत्र इन्द्रियजन्य प्रत्यक्षको अप्रमाण मान लिया अर्थात् प्रत्यक्षसे किसी तरहका निर्णय ही नहीं मानते तो जब शब्दका ही ज्ञान न हो सका तो वैदिक शब्दोंका ज्ञान कैसे हो जायगा ? और फिर उन वैदिक शब्दोंसे अर्थ का निश्चय कैसे कर लिया जायगा ? अतः मानना होगा कि आगम मात्रसे उपेक्ष तत्त्वकी सिद्धि नहीं होती, किन्तु प्रत्यक्ष प्रमाण व अनुमान प्रमाणसे भी वस्तुस्वरूप की सिद्धि होती है । अब यदि स्रोत्र इन्द्रियजन्य प्रत्यक्षको प्रमाण मान लेते हो तो अनुमानके अभावमे अर्थात् यह स्रोत्र इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष है प्रमाण है सम्वादी होनेसे और यह अप्रमाण है विसम्वादी होनेसे । इस तरहका अनुमान यदि नहीं मानते तो स्रोत्रइन्द्रियजन्य ज्ञानमे प्रमाणात्ता है अथवा अप्रमाणात्ता है इसका बोध किस उपायसे होगा ? तो अनुमानके अभावमे जब सम्वाद और विसम्वादका निर्णय नहीं होता तो यह भी निर्णय न बन सकेगा कि यह प्रमाणभूत है और यह अप्रमाण है इस कारण से जो लोग ऐसी वृत्ति करते हैं कि आगम तत्त्वसे ही सर्व सिद्ध होता है उनको यह मान लेना चाहिए कि आगममे भी तत्त्वकी सिद्धि है और प्रत्यक्ष अनुमानसे भी तत्त्व की सिद्धि है । यदि वे अनुमानसे और प्रत्यक्षसे तत्त्वकी सिद्धि नहीं मानते हैं, केवल आगममे ही प्रमाण मानते हैं तो आगमकी भी सिद्धि नहीं हो सकती । क्योंकि यही आगम यही उपदेश प्रमाणभूत है यह निर्णय कैसे किया जायगा ? उपदेशमे जो बात कही गई है वह सत्त्व है यह निर्णय तो युक्तियोंमे हुआ करता है । अब युक्तियोंको प्रमाणभूत मानते नहीं हो तो ऐसी अप्रमाणभूत युक्तियोंसे अथवा आगमसे पदार्थकी सिद्धि न हो सकेगी । अतः यह दूसरा पक्ष भी निराकृत हो जाता है कि जगतमे समस्त तत्त्वोंकी व्यवस्था एक आगमसे ही होती है ।

पुरुषोंके भी अत्यन्त परोक्ष अर्थमें परोपदेश प्राये बिना साध्यके साथ अविनाभाव रखने वाले साधन धर्मकी प्रतिपत्ति नहीं होती । जो कोई भी पुरुष अनुमान करते हैं तो जिस साध्यका अनुमान करते हैं वह अत्यन्त परोक्ष अर्थमें ही है अथवा अत्यन्त परोक्ष किन्हीं भी तत्त्वोंके सम्बन्धमें कोई अनुमान भी करे तो परोपदेशका सहारा कुछ होता ही है और अनुमान जानने वाले पुरुष भी अभावको या अत्यन्त परोक्ष अर्थको नहीं जानते अथवा उनके द्वारा भी जो साधन धर्मका ज्ञान होता है कि यह साध्यके साथ अविनाभावी है यह सब भी परोपदेशके बिना नहीं हो सकता है । व्याप्ति का ज्ञान करना आदिक बातें परोपदेशसे ही लोग प्राप्त करते हैं यह बात स्पष्ट विदित है । इस कारण ये दोनों ही एकान्त करना युक्त नहीं है । कोई दार्शनिक मानते हैं कि सर्व कुछ हेतुसे ही जाना जाता है । कोई दार्शनिक जानता है कि सर्व कुछ आगमसे ही जाना जाता है । ये दोनों एकान्त संगत नहीं हैं ।

विरोधान्नोभयैकान्त्य स्याद्वादन्यायविद्विषाम् ।

अवाच्यतैकान्त्योक्तिर्नवाच्यमिति युज्यते ॥७७॥

हेतुवाद व प्रमाणवादके उभयैकान्तका निराकरण—अब तक यहाँ दोनों एकान्तोंका निराकरण किया है। पहिला एकान्त यह था कि सब कुछ हेतुसे ही जाना जाता है, दूसरा एकान्त यह था कि सब कुछ मात्र आगमसे ही जाना जाता है, इन दोनों एकान्तोंका निराकरण होनेपर अब कोई तीसरा शक्यकारण कहता है कि दोनों एकान्त मान लीजिए । जब एक एक एकान्त माननेमें दोष आया है तब दोनोंको स्वीकार कर लीजिए । तो दोष न रहेगा अर्थात् हेतुमें ही सब कुछ जाना जाता है, ये दोनों एकान्त मान लीजिए । इसके उत्तरमें कहते हैं कि दोनों एकान्त परस्परमें विरुद्ध हैं, इस कारण एकमें दोनों एकान्तोंका प्रवेष्ट होना असम्भव है । जो स्याद्वाद नीतिमें विद्वेष रखते हैं वे पुरुष कथञ्चित्के दृष्टसे हेतुवाद और आगमवादको नहीं मानते, किन्तु एक ही दृष्ट रखकर उनका एकान्त स्वीकार करते हैं । यदि कथञ्चित् अर्थात् अपेक्षा रूपसे उन दोनोंको मान लिया जाय तो इसमें विरोध नहीं आता । इस कारणसे हेतुवादसे ही सब कुछ जाना जाता है, आगमवादसे ही सब कुछ जाना जाता है, ये दोनों एकान्त नहीं मिटते ।

हेतुवाद व आगमवादके सम्बन्धमें अवाच्यतैकान्तका निराकरण—अब चौथा दार्शनिक कहता है कि फिर तो इस प्रसङ्गमें अवाच्य तत्त्व ही मान लेना चाहिए । हेतुवादसे सब परिचय है, आगमसे सब परिचय है, यह सब कुछ नहीं कहा जा सकता । इस कारण यह तो अवक्तव्य ही है, ऐसा एक अवक्तव्यपनेका एकान्त ही स्वीकार करना चाहिए । इस शर्तके उत्तरमें कहते हैं कि पदार्थ युक्तिसे भी वाच्य और आगमसे भी वाच्य नहीं है, सर्वथा ही अवाच्य है, ऐसा एकान्त तो स्व-

चन वाधित है। इतना तो सामने कहा जा रहा है। शकारास्की युक्ति और आगम दोनोंमें तत्त्व अवाच्य है, इन शब्दोंमें कहते हुए स्पष्ट दीख रहा है। तो जो पुरुष ऐसा कहते हैं कि तत्त्व अवाच्य ही है, न युक्तियोंसे वाच्य हैं न आगमसे उनके कथनमें अपने आपके वचनमें विरोध आता है। जैसे कोई कहे कि मैं वक्ष्यापुत्र हूँ अथवा मैं मौनव्रती हूँ, तो उसकी ये सब बातें स्ववचन वाधित हैं। इसी प्रकार कोई कहे कि तत्त्व सर्वथा अवक्तव्य है, तो उसकी ऐसी अवक्तव्यपनेकी बात कहना स्ववचन वाधित है और इस अवाच्यताके एकान्तके निराकरणमें विस्तारपूर्वक पहिनेके प्रकरणमें कहा ही गया है। निष्कर्ष यह समझना कि युक्तिवाद और आगमवादके सम्बन्धमें अवाच्यताका एकान्त भी ठीक नहीं है। इस तरह चार एकान्तोंका निराकरण करनेके हेतुसे, पदार्थ सिद्ध है, आगममें पदार्थ सिद्ध है, दोनों एकान्तोंसे पदार्थ सिद्ध है व अवक्तव्यका एकान्त है, इन चार एकान्तोंका निराकरण करनेसे यद्यपि यह बात धाम्यसे सिद्ध हो जाती है, युक्तिवाद और आगमवादके सम्बन्धमें स्याद्वाद नीति ही स्पष्ट और पुष्ट है अर्थात् कथञ्चित् अनुमान तत्त्व साधक है, कथञ्चित् आगम तत्त्व साधक है, यह सब सामर्थ्यसे सिद्ध होनेपर भी उसके सम्बन्धमें कुछ भी कोई आशका रखे तो उस आशकाको दूर करनेके लिये आचार्यदेव कहते हैं।

वक्तव्येनापि यद्वैतोः साध्यं तद्वैतसाधितम् ।

आपि वक्तिर तद्वाक्यात्साध्यमागमसाधितम् ॥७८॥

हेतुसाधित साध्य व आगमसाधित साध्यकी परिस्थितियाँ—वक्ता यदि अनाप्त है अर्थात् आप्त नहीं है तो जो कुछ हेतुसे साध्य होता है याने जो उपेय तत्त्व हेतुसे साध्य करने योग्य है वह हेतुसे साधित हुआ करता है और वक्ताके आप्त होने पर याने सर्वज्ञ आप्त वक्ता हो तब ही तो उनके वाक्यसे जो उपेय तत्त्व साध्य होता है वह आगम साधित होता है। यहाँ प्रश्न होता है कि वे आप्त और अनाप्त क्या होते हैं कि जिनके होनेपर वचनोंसे साधित साध्य अथवा अर्थ तत्त्व आगमसे साधित होता है और आप्तके न होनेपर हेतुसे जो साध्य होता है वह हेतु साधित होता है, यह विभाग बन सके। इसके लिए आप्त और अनाप्तका स्वरूप समझना आवश्यक है। ऐसा प्रश्न होनेपर उत्तर देते हैं कि जो पुरुष जिस प्रकरणमें अविसम्वादी है वह वहाँ आप्त कहलाता है और उससे भिन्न अर्थात् जो जिस सम्बन्धमें अविसम्वादी नहीं है वह अनाप्त कहलाता है। जो समस्त तत्त्वोंके सम्बन्धमें अविसम्वादी है वह सर्व-देशतया आप्त कहलाता है। इस लक्षणके सुननेके पश्चात् यह प्रश्न सामने आता है कि उस अविसम्वादका अर्थ क्या है जिस अविसम्वादसे अविसम्वादका स्वरूप समझा जाय। इस प्रश्नका उत्तर यह है कि तत्त्वका प्रतिपादन होनेका नाम अविसम्वाद अविसम्वादमें शास्त्रके उपदेशके अर्थका ज्ञान हो रहा है। शास्त्रोपदेश ही हो रहा है जो कि अवाधित निश्चयरूप है वह साक्षात् अथवा

असाक्षात् रूपसे निर्णीत किया जाता है। साक्षात् ज्ञान तो प्रत्यक्षज्ञान है और असाक्षात्ज्ञान स्मृति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान और भागम ५ प्रकारका है। तो ये सब ज्ञान अर्थज्ञानसे होते हैं। वास्तवमें तो उन समस्त ज्ञानोंका फल है सशय, विपर्यय और अनध्यवसाय दोषका निराकरण करना। सच्चा ज्ञान जब उदित होता है तो वह इस दोषको दूर करता हुआ ही उदित होता है। जैसे जब सूर्य उदित होता है तो अंधकारको नष्ट करता हुआ ही उदित होता है। परिज्ञानका यह कार्य है कि वह सशय विपर्यय और अनध्यवसाय न रहने दे। ऐसा अविसम्बाद लक्षण जहाँ पाया जाय ऐसा पुरुष अविसम्बादक है और वह ही प्राप्त कहलाता है, पण्तु जो अप्राप्त होता है वह किसी समय त्रिसम्बादक भी कहा जाता है। जो यथार्थ ज्ञानादिक गुण वाला पुरुष है उसके विसम्बादकपना नहीं बनता है।

प्राप्त अप्राप्तका अनुमान प्रयोग द्वारा निर्णय—प्राप्त वही कहलाता है जो अविसम्बादक है इसी कारण धर्मादिक अतीन्द्रिय पदार्थोंमें जैमिनी या अन्य कोई वेदान्त कर्ता कोई भी भागम मात्रका आलम्बन रखने वाला प्राप्त नहीं कहला सकता, क्योंकि धर्मादिक उनके अतीन्द्रिय अर्थोंका परिज्ञान नहीं है, तथागतकी तरह। इस अनुमान प्रयोगमें जो उदाहरण दिया है वह उदाहरण साधन धर्मसे रहित नहीं है। क्योंकि भीमांसक सिद्धान्तमें यह कहा गया है कि तथागतका श्रुतिके अर्थधर्मोंका परिज्ञान नहीं होता तो उन बुद्धादिकका जो धर्मादिक उपदेश है वह केवल व्यामोहसे होता है, ऐसा स्वयं भीमांसकोने कहा है। और यह भी हेतु असिद्ध नहीं है क्योंकि जैमिनी अथवा ब्रह्मा आदिककी श्रुत्यर्थक परिज्ञान सर्वथा असम्भव है, ऐसा स्वयं स्वीकार करना पड़ता है शकाकारको क्योंकि वह श्रुत्यर्थ परिज्ञान क्या प्रत्यक्ष है या श्रोत्रइन्द्रियजन्य है। याने भागम सम्बन्धित है श्रुतिसे आया हुआ है ये दो विकल्प किए गए हैं। इनमें प्रथम विकल्प यदि मानते हैं कि वह प्रत्यक्ष है तो यह बात युक्त नहीं है, क्योंकि वे जैमिनी आदिक सर्वज्ञ नहीं हैं। क्योंकि भागम मात्रका उन्होंने आलम्बन किया है। ऐसा असर्वज्ञ जैमिनी आदिकके अतीन्द्रियार्थ ज्ञान नहीं है। इसका हेतु यह है कि उनके दोष और आवरणके क्षयका अतिशय नहीं पाया जाता। केवल प्रतिनियत कोई दोषका क्षय हो जाय तो इतने मात्रसे ही धर्म अधर्म आदिक परोक्षभूत अर्थोंका साक्षात्कार करना नहीं बनता। सूक्ष्म आदिक अर्थोंका साक्षात्कार करना तो दोष और आवरणके क्षयका अतिशय करनेसे होता है अर्थात् सर्वरूपसे दोष और आवरणका क्षय होता है तो उससे सर्वज्ञता प्रकट होती है। तब प्रतिनियत दोष और आवरणके क्षय वाले अर्थात् कुछ साधारण जनोसे विशिष्ट बुद्धि रखने वाले पुरुषोंके धर्म अधर्म आदिकका परिज्ञान श्रुतिके अर्थका परिज्ञान साक्षात् नहीं है, प्रत्यक्ष नहीं है। तब कोई ऐसा मनमें पोचे कि श्रुतिमें अविसम्बाद होनेसे उन सूक्ष्म आदिक पदार्थोंका परिज्ञान हो जायगा सो भी न-कहा जा सकेगा। श्रुतिमें

अविसम्बाद है इसमें आगम सम्बन्धी ज्ञानका परिज्ञान कर देना, उन सूक्ष्म आनिक अर्थोंका परिज्ञान कर देना यह बात यो युक्त नहीं है कि पहिले श्रुतिकी या अर्थज्ञान की ही बात असिद्ध है।

श्रुतिसे सर्वज्ञताकी अनुपपत्ति—यदि कोई यह माने कि श्रुतिमें सर्वज्ञता प्रकट होती है और सर्वज्ञतामें फिर श्रुतिमें अविसम्बाद सिद्ध होगा है तो इसमें अन्योन्याश्रय दोष उपस्थित होता है। जब श्रुतिका अविसम्बाद सिद्ध हो तब श्रुतिमें सर्वज्ञता प्रकट हो। जब सर्वज्ञता प्रकट हो तो वह श्रुतिका अविसम्बाद समझा जाय। देखिये जिसका सम्बाद प्रसिद्ध नहीं होता है स्पष्ट परिचय प्रमाणीक परिचय जिसमें सिद्ध न हो ऐसे श्रुतिमें जैमिनी आदिक किसीको भी परमार्थमें परिज्ञान सम्भव नहीं हो सकता। यदि श्रुतिका सम्बाद सिद्ध न होनेपर भी परमार्थ ज्ञान मान लिया जाय तो जो लोग ऐसा कहते कि एक अगुलीके अग्रभागपर सैकड़ों हाथी बैठे हैं तो वचनसे भी अपने विषयका ज्ञान सही बन जाना चाहिए। जो जिसका सम्बाद प्रसिद्ध नहीं है ऐसी श्रुतिसे परमार्थका परिज्ञान मानना संगत नहीं है और परमार्थ वेदीके बिना अर्थान् सर्वज्ञपनेके बिना तत्त्वका प्रतिपादनरूप अविसम्बाद भी नहीं बनता। तब अन्योन्याश्रय दोष सही ही तो हुआ। इस कारणसे सर्वथा यह एकान्त ग्रहण न किया जा सकेगा कि आगमसे ही मय पदार्थोंकी सिद्धि होती है। नहीं यह ही निरुपय करना होगा कि यदि वक्ता आप्त है तब तो उसके वाक्यसे ही पदार्थ सिद्ध मान लेना चाहिए और यदि वक्ता अनाप्त है तब जो बात हेतुसे साध्य होती है उसे हेतुसे ही साधना चाहिए। इस विषयमें स्याद्वादकी यह तथ्यभूत नीति है और ऐसा देता ही जा रहा है। जो आगम प्रमाणकी बुद्धिमें अनेक तन्व्योंका निरुपय करते हैं और आगम प्रमाणकी बात पेश करके विरुद्ध तत्त्वोंसे मुक्त मोड़नेका एक पृष्ठ उपाय बनाते हैं। इससे सिद्ध है कि आगम भी प्रमाणीक है और हेतु और अनुमान भी प्रमाणीक है और उनकी सिद्धि इन अपेक्षाओंमें अपने अपने विषयमें घटित कर लेना चाहिए। यों एकान्त यह न रहें कि केवल हेतुसे ही अर्थ सिद्धि है अथवा आगमसे ही अर्थ सिद्धि है।

३. श्रुतिके प्रामाण्यकी असिद्धि—यहाँ शंकाकारे भीमोमक कहता है कि श्रुतिकी प्रमाणता अविसम्बाद होनेके कारण नहीं है किन्तु स्वतः ही है अर्थात् आगम स्वयं आगमके द्वारा प्रमाण है। उसमें यह तर्क करना कि विसम्बाद है या नहीं इसकी आवश्यकता नहीं है। श्रुतिकी प्रमाणता अविसम्बादसे नहीं मानी गई है किन्तु स्वतः मानी गई है इसी कारणसे इतरैतराश्रय आदिक दोष यहाँ सम्भव नहीं हैं। इस शंकाके उत्तरमें कहते हैं कि श्रुतिमें प्रमाणता स्वतः नहीं हो सकती, क्योंकि श्रुति अचेतन है। जो अचेतन हो उससे प्रमाणता स्वतः नहीं हुमा करती है घटकी

तरह । जैसे घट पट आदिक पदार्थ ये स्वयं-प्रमाणरूप नहीं हैं । क्योंकि अचेतन हैं जब घट पर आदिक अचेतन है इसी प्रकार श्रुति भी अचेतन है । अतः वह स्वयः प्रमाणभूत नहीं है शकाकार कहता है कि सन्निकर्ष ती अचेतन है । लेकिन उनकी प्रमाणता मानी गई है । नैयायिक सिद्धान्तमें सन्निकर्ष आदिक अचेतन हैं । इसपर भी प्रमाणता मानी गई है तब इस हेतुमें अनेकान्तिक दोष आता है । जो जो अचेतन हो वह स्वतः प्रमाण नहीं होता यह व्याप्ति घटित नहीं होती । देखिये सन्निकर्ष आदिक अचेतन हैं । फिर भी ये प्रमाणभूत माने गए हैं । इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि इस अनुमानमें दिए गए हेतुको सवोष कहना अयुक्त है । सन्निकर्ष आदिककी प्रमाणरूप माना ही नहीं है, और कदाचित् सन्निकर्षकी प्रमाणता मान भी ली जाय क्योंकि वह कुछ अविसम्बादी ज्ञानको मानना पड़ता है । तिसपर भी उपचारसे ही प्रमाणता कही जा सकती है । मुख्यरूपसे तो सन्निकर्षमें प्रमाणता नहीं कही जा सकती सन्निकर्ष आदिक अविसम्बादी ज्ञानके कारणभूत है इस कारणसे उपचारसे सन्निकर्षमें प्रमाणताकी सिद्धि मान सकते हैं फिर भी श्रुतिसे तो उपचारसे भी प्रमाणता माननेमें गुंजाइस नहीं है, क्योंकि श्रुति अविसम्बादी ज्ञानका कारण नहीं है । अतएव श्रुति उपचार मात्रसे भी प्रमाणभूत नहीं है । श्रुतिके अर्थज्ञानकी प्रमाणता असिद्ध है । श्रुति अविसम्बादी ज्ञानका कारण नहीं है, जिससे उपचारसे भी प्रमाण माना जाय यह बात चौथी कारिकाके इस प्रकरणमें विस्तारपूर्वक बतायी गई है ।

आप्तवचनका प्रामाण्यसे सम्बन्ध—आप्तका वचन प्रमाणताके योग्य है, क्योंकि आप्त वचन प्रमाणका कारण है और प्रमाणका कार्य है । आप्त वचन प्रमाणकारणका तो यो है कि वह अतीन्द्रिय अर्थके प्रत्यक्षसे आप्त वचनकी उत्पत्ति हुई है । अतएव वह प्रमाण कारणक है अर्थात् प्रमाण है कारण जिसका उसे कहने हैं प्रमाण अकारणक । चूंकि सर्वज्ञ देवके अतीन्द्रिय प्रत्यक्षज्ञान उत्पन्न हुआ अतएव वह प्रमाण कारण है आप्त वचनमें अतएव आप्तवचन प्रमाणरूप है और आप्तवचन प्रमाण कार्यक है अर्थात् आप्त वचनसे प्रमाणकी निष्पत्ति होती है । क्योंकि वह अतीन्द्रियार्थ विषयक सिद्धान्तकी उत्पत्ति वहीसे हुई है और अतीन्द्रियार्थ विषयक बुद्धिका उत्पादन आप्तवचनसे हुआ है स्वर्ग नरक परमाणु आदिक अतीन्द्रिय पदार्थोंका ज्ञान इस सर्वज्ञकी परम्परासे हुआ है अतएव आप्तवचन प्रमाण कार्यक है परन्तु यह बातें श्रुतिमें सम्भव नहीं है क्योंकि श्रुतिकी सर्वथा ही आप्तके द्वारा नहीं कहा गया माना गया है । स्वयं श्रुतिकी प्रमाण मानने वाले भीमासक भी श्रुतिकी किसीके द्वारा रचो गया है ऐसा नहीं मानते । तो सर्वथा आप्तके द्वारा नहीं कहा गया अतएव श्रुतिमें न प्रमाण कारणकता है न प्रमाण कार्यकपना है ।

उदाहरणपूर्वक श्रुतिके प्रामाण्यका अनिर्णय—जैसे पिटकत्रयमें न प्रमाण

कारणकता है न प्रमाण कार्यकता है। वीद सिद्धान्तमे जो मुख्य विभाग है वह तीन पिकटके रूपमे है—ज्यान, अध्ययन, अनुष्ठान आदिकका प्रतिपादन करने वाले शास्त्र पिकटत्रय कहलाते है। तो पिकटत्रय आदिकमे पीरूपेयता स्वयं सीगत आदिकने माना है और वेदवादियोने श्रुतिको अपीरूपेय माना है। उस ही पिकटत्रयकी बात उदाहरण से कही जा रही है। यहाँ शंकाकार कहता है कि पिकटत्रयमे तो वक्ताका दोष है, उसके रचने वाले सदोष हैं अतएव उसमे प्रमाणता नहीं कही जा सकती। पर श्रुतिमे भी वक्ताका दोष नहीं आता, क्योंकि श्रुतिका हम किसीको वक्ता ही नहीं मानते। तो वक्ताका दोष न मानेके कारण श्रुतिमे प्रमाणता हो जाती है। इस कारण पिकटत्रयका दृष्टान्त देकर श्रुतिको अप्रमाण बताना युक्त नहीं है। इस शङ्काके उत्तरमें पूछते है कि यह शङ्काकार ये विभाग किस तरहसे सिद्ध करेगा कि पिकटत्रयके वक्तामे दोष है इस लिए वह अप्रमाण है और श्रुतिमे वक्ताका दोष नहीं है इस कारण वह प्रमाण है। यदि शङ्काकार यह बात कहे कि पिकटत्रय आदिक पीरूपेय हैं, किसी पुरुषने उन्हें बनाया है, ऐसा स्वयं उनके अनुयायी मानते हैं और वेदवादी श्रुतिको अपीरूपेय मानते हैं। इससे यह विभाग बन जायगा कि पिकटत्रयमे तो वक्ताके दोष हैं और श्रुतिमे वक्ताके दोष नहीं हैं। इस शङ्काका समाधान करते हुए कहते हैं कि बाह्य रे शंकाकार, अब यह दूसरोके द्वारा माना गया और खुदके द्वारा नहीं माना गया कारण बतार कि किसीको पीरूपेय सिद्ध करना, किसीको अपीरूपेय सिद्ध करना, यह व्यवस्था जो बना रहे हैं वह तो हास्यास्पद व्यवस्था है। युक्तियोसे ही व्यवस्था कायम की जा सकती है। केवल मानने मानसे व्यवस्था नहीं बनायी जा सकती। इस ही मानने और न मानने आदिकके द्वारा यह बात कहना कि कर्ताका स्मरण नहीं हो रहा, दूसरी जगह कर्ताका स्मरण हो सकता है ये सब बातें भी निराकृत हो जाती हैं।

वेदादिमे भी अपने अनुयायियो द्वारा अपनी मान्यताका प्रसङ्ग—यहाँ भीमासक शंकाकार ऐसी व्यवस्था जो बना रहा है कि कर्ताका स्मरण आदिक होना और जिनका कर्ता नहीं देखा गया उनकी समानता जैसी न होना यह केवल एक मानने मात्रसे व्यवस्था बनायी और पिकटत्रयका स्मरण होना देखे गये कतकि समान मानी गई यह बात अपने आपके मानने और न माननेसे न बन जायगी। इस तरह तत्त्वकी व्यवस्था नहीं बनती है क्योंकि वेद हो अथवा पिकटत्रय हो सभीमें अपने अपने अनुयायियो द्वारा अपनी अपनी मान्यता पड़ी हुई है। कोई शंकाकार अपनी मानी हुई बातसे तो दूसरेके सिद्धान्तका निराकरण नहीं कर सकता। यदि शंकाकार यह कहे कि पिकटत्रयके तो बुद्ध वक्ता हैं तो यहाँ भी समझ लीजिये कि वेदके ग्रहण वक्ता हैं तो प्रबल और उत्तर कैसे समान न होते जायेंगे ? जैसे पिकटत्रयमे बुद्ध वक्ता है ऐसा सीगत भक्त मानते है, उसी प्रकार वेदमे भी ये काणाद ऋषि अष्टकोको कर्ता

माना है। पीगणिक लोग ब्रह्माको कर्ता मानते हैं। अन्य दार्शनिक कालासुरको वक्ता मानते हैं। तो जैसे पिटकत्रयके बुद्ध वक्ता हैं इसी प्रकार वेदके भी अनेक वक्ता हैं, ऐसा स्वयं अनुयायियोंने माना है। तब उनमें यह निर्णय करना कि पिटकत्रय आदिक के तो कर्ताका स्मरण हो जाता है, इसका कर्ता और श्रुतिमें कर्ताका स्मरण नहीं हो सकता, यह विभाग नहीं किया जा सकता। बहुत बहुत विचार करनेके बाद भी पिटकत्रयको वक्तृत्व भङ्गीकार करनेमें और वेदके भङ्गीकार न करनेमें यह सीमांसक शाकाकार व्यवस्थित होगा, यह कैसे माना जा सकता है? प्रमाणबलसे ही तो कुछ सिद्ध करना चाहिये। श्रुतिके कोई वक्ता नहीं है यह बात प्रमाणबलसे सिद्ध नहीं की जा सकती।

श्रुतिके अपौरुषेयत्वकी सिद्धि—शाकाकार कहता है कि श्रुतिका कोई रचयिता नहीं है यह बात प्रमाणसिद्ध है। प्रमाण है कि वेदका अध्ययन सारा वेदके अध्ययन पूर्वक होता है। अर्थात् जो आज अध्ययन चल रहा है वह परम्परासे अध्ययनपूर्वक अध्ययन आ रहा है, क्योंकि वह वेदाध्ययन शब्दसे वाच्य है। जैसे आजका अध्ययन है तो वही पहिलेसे अध्ययनपूर्वक चला आ रहा है इस कारणसे वेदमें वक्ताका अभाव है यह बात प्रमाणसे सिद्ध होती है। वेदका अध्ययन पुरानत अध्ययन पूर्वक चला आ रहा है, उसका कर्ता कोई नहीं है। तो देखिये—अब वेदके वक्ताका प्रमाणमें अभाव बता दें केवल मानने भोजने न मान लो। इस शाकाके उत्तरमें कहते हैं कि इसी हेतुको देकर तो पिटकत्रय आदिकमें भी वक्ताका अभाव बताया जा सकता है। वहाँ भी यह कहा जा सकता है कि पिटकत्रयका भी अध्ययन अध्ययनपूर्वक चला आ रहा है उसका भी कोई रचयिता नहीं है, वेदाध्ययनकी तरह। यो सभी लोगोंने अपने अपने सिद्धान्तको अध्ययनपूर्वक बताया और इस शाकाकारको भी अध्ययनपूर्वक ही बहनेको मजबूर करें तो ऐसा बोलनेमें कहीं मुख-ढेबा न हो जायगा। जैसे अपने लोग कहते हैं कि वेदका अध्ययन वेदाध्ययन पूर्वक है। उसका रचयिता कोई नहीं है। इसी तरह सभीके लिए भी यह कहा जा सकता है कि आगमका अध्ययन अध्ययनपूर्वक है। उसका भी रचयिता कोई नहीं है। उसकी भी प्रमाणाता स्वतः ही है। दूसरी बात यह है कि यह कहना कि अध्ययन, शब्द द्वारा वाच्य है इसलिए यह अध्ययन पहिले अध्ययनपूर्वक है तो इस हेतुमें अनेकान्तिक दोष जाता है। देखो पिटकत्रय और भी आधुनिक कार्य है, इसका वक्ता विद्यमान है, फिर भी यह अध्ययन शब्द द्वारा वाच्य कहलाता है। इस कारण यह भी अकर्तक बन जायगा। यो अनेकान्तिक दोष जाता है। शाकाकार कहता है कि हम अध्ययनके साथ वेद विशेषण और लगाये हुए हैं कि वेदाध्ययन शब्दसे वाच्य है। यो लगा देंगे, तो यहाँ वेदाध्ययन वाच्यता पिटकत्रयमें सम्भव है नहीं, इस कारण अनेकान्तिक दोष न होगा। इस शाकाके समाधानमें कहते हैं कि यो तो हम अध्ययनके साथ पिटकत्रय

आदिक दोष लगा लेंगे, जिसका यह अर्थ होगा कि इस पिटकग्रन्थका अध्ययन अध्ययन पूर्वक है। पिटकग्रन्थका अध्ययन होनेसे जगत् इस हेतुका वैशालीमें भी प्रभाव है। अतः एव यह अनुमान भी हो जायगा इससे कोई व्यक्तिचित् दोष न आयगा और इस तरह जब यह अनुमान भी दोषरहित हो गया कि वेदकी तरह जो अवेद है, पिटकग्रन्थादिक हैं उनमें भी अपौरुषेयत्वं और प्रत्येक कारणपत्ता होना भीमासकीके यहाँ प्रवर्तक बन जायगा अर्थात् पिटकग्रन्थके अनुष्ठानमें ज्ञानके अनुष्ठानमें अथवा ज्ञानभूतिकी बदनाममें सभीमें फिर अवेदकी भी प्रमाणता आ जायगी। और, यदि नहीं आती है तो वेदमें भी प्रमाणता न रहेगी, योंकि सर्व कुछ प्रश्न समाधान दोनों जगह एक समान होते हैं।

सर्व आगामीमे रचनाशैली व मंत्रादिशक्तिकी समानता हो सकनेसे श्रुतिकी अविवेचिता—यदिशकाकार यह कहे कि, वेदमें तो कठिन कठिन बोलना, कठिन सुनना ये प्रतिपाद्य पाये जाते हैं इस कारण अन्त्यग्रन्थोंको व वेदको एक-समान कैसे कहा जा रहा है? तो इसका समाधान यह है कि कठिन बोलना, कठिन सुनना यह सब जगह किया जा सकता है। इन प्रतिपाद्योंसे यदि प्रमाणता मानी जाती है तो यह प्रतिपाद्य सभी जगह किया जा सकता है। परोक्ष-मन्त्र-शक्ति भी अन्त्य सब जगह देखी जाती है। शकाकार यह कहता कि वेदमें परोक्ष-मन्त्र शक्ति है, इन्में भी प्रतिपाद्य विद्यमान है। तो यह बात भी सब जगह पायी जा सकती है। केवल वेदोंके मन्त्रोंमें शक्ति नहीं होती यह नहीं कहा जा सकता। क्योंकि इस प्रकारका प्रमाण। इसने प्रमाणसे वाधा आती है। शकाकार कहता है कि वैदिक ही मन्त्र दूसरी जगह उपयुक्त हुए हैं, जो वैदिक मन्त्र ही शक्तिमान हैं। इस शकाकार समाधानमें कदते हैं कि, जितने भी वेदमें प्रयुक्त मन्त्र हैं वे सब जिन आगममें पाये हुए हैं और जिन आगममें विद्यानुवाद नामक दशम पूर्वमें बहुत प्रकारके मन्त्रोंकी उपलब्धि है। जैसे कि समुद्र आदिक स्थानोंमें रत्नोंकी उत्पत्ति होती है फिर बाहे वे कितने ही रत्न-राज घरानेमें बहुत जेम्स लेकिन राज घरानेमें जो पहुंचे हैं वे कहीं राज घराने में उत्पन्न हुए तो नहीं हैं। उत्पत्ति तो रत्न रत्नोंकी समुद्र या किसी विधिष्ठानमें होती है। जितने भी रत्न मिले हैं वे समुद्र अथवा स्थान आदिकसे ही। तो लाये गए हैं उन स्थान अथवा समुद्रादिकमें ही अनेक रत्नोंकी उत्पत्ति होती है। इसी प्रकार अस्त-आगमका एक देश है विद्यानुवाद पूर्व तो उस दशम पूर्वमें मन्त्रोंकी उत्पत्ति हुई है और तत्त्व विद्यानुवादसे ही सरल मन्त्र उद्भूत हुए हैं और विस्तारकी आप्तता है। वेद भी उस आगमकी एक देश कथन है। तो विद्यानुवादका एक देश मन्त्रोंका जो वेद है उससे रत्नोंकी उद्भव नहीं है किन्तु विद्यानुवाद नामक दशम पूर्वमें उन समस्त मन्त्रोंका उद्भव है। १३ १४ १५ १६ १७ १८ १९ २० २१ २२ २३ २४ २५ २६ २७ २८ २९ ३० ३१ ३२ ३३ ३४ ३५ ३६ ३७ ३८ ३९ ४० ४१ ४२ ४३ ४४ ४५ ४६ ४७ ४८ ४९ ५० ५१ ५२ ५३ ५४ ५५ ५६ ५७ ५८ ५९ ६० ६१ ६२ ६३ ६४ ६५ ६६ ६७ ६८ ६९ ७० ७१ ७२ ७३ ७४ ७५ ७६ ७७ ७८ ७९ ८० ८१ ८२ ८३ ८४ ८५ ८६ ८७ ८८ ८९ ९० ९१ ९२ ९३ ९४ ९५ ९६ ९७ ९८ ९९ १०० १०१ १०२ १०३ १०४ १०५ १०६ १०७ १०८ १०९ ११० १११ ११२ ११३ ११४ ११५ ११६ ११७ ११८ ११९ १२० १२१ १२२ १२३ १२४ १२५ १२६ १२७ १२८ १२९ १३० १३१ १३२ १३३ १३४ १३५ १३६ १३७ १३८ १३९ १४० १४१ १४२ १४३ १४४ १४५ १४६ १४७ १४८ १४९ १५० १५१ १५२ १५३ १५४ १५५ १५६ १५७ १५८ १५९ १६० १६१ १६२ १६३ १६४ १६५ १६६ १६७ १६८ १६९ १७० १७१ १७२ १७३ १७४ १७५ १७६ १७७ १७८ १७९ १८० १८१ १८२ १८३ १८४ १८५ १८६ १८७ १८८ १८९ १९० १९१ १९२ १९३ १९४ १९५ १९६ १९७ १९८ १९९ २०० २०१ २०२ २०३ २०४ २०५ २०६ २०७ २०८ २०९ २१० २११ २१२ २१३ २१४ २१५ २१६ २१७ २१८ २१९ २२० २२१ २२२ २२३ २२४ २२५ २२६ २२७ २२८ २२९ २३० २३१ २३२ २३३ २३४ २३५ २३६ २३७ २३८ २३९ २४० २४१ २४२ २४३ २४४ २४५ २४६ २४७ २४८ २४९ २५० २५१ २५२ २५३ २५४ २५५ २५६ २५७ २५८ २५९ २६० २६१ २६२ २६३ २६४ २६५ २६६ २६७ २६८ २६९ २७० २७१ २७२ २७३ २७४ २७५ २७६ २७७ २७८ २७९ २८० २८१ २८२ २८३ २८४ २८५ २८६ २८७ २८८ २८९ २९० २९१ २९२ २९३ २९४ २९५ २९६ २९७ २९८ २९९ ३०० ३०१ ३०२ ३०३ ३०४ ३०५ ३०६ ३०७ ३०८ ३०९ ३१० ३११ ३१२ ३१३ ३१४ ३१५ ३१६ ३१७ ३१८ ३१९ ३२० ३२१ ३२२ ३२३ ३२४ ३२५ ३२६ ३२७ ३२८ ३२९ ३३० ३३१ ३३२ ३३३ ३३४ ३३५ ३३६ ३३७ ३३८ ३३९ ३४० ३४१ ३४२ ३४३ ३४४ ३४५ ३४६ ३४७ ३४८ ३४९ ३५० ३५१ ३५२ ३५३ ३५४ ३५५ ३५६ ३५७ ३५८ ३५९ ३६० ३६१ ३६२ ३६३ ३६४ ३६५ ३६६ ३६७ ३६८ ३६९ ३७० ३७१ ३७२ ३७३ ३७४ ३७५ ३७६ ३७७ ३७८ ३७९ ३८० ३८१ ३८२ ३८३ ३८४ ३८५ ३८६ ३८७ ३८८ ३८९ ३९० ३९१ ३९२ ३९३ ३९४ ३९५ ३९६ ३९७ ३९८ ३९९ ४०० ४०१ ४०२ ४०३ ४०४ ४०५ ४०६ ४०७ ४०८ ४०९ ४१० ४११ ४१२ ४१३ ४१४ ४१५ ४१६ ४१७ ४१८ ४१९ ४२० ४२१ ४२२ ४२३ ४२४ ४२५ ४२६ ४२७ ४२८ ४२९ ४३० ४३१ ४३२ ४३३ ४३४ ४३५ ४३६ ४३७ ४३८ ४३९ ४४० ४४१ ४४२ ४४३ ४४४ ४४५ ४४६ ४४७ ४४८ ४४९ ४५० ४५१ ४५२ ४५३ ४५४ ४५५ ४५६ ४५७ ४५८ ४५९ ४६० ४६१ ४६२ ४६३ ४६४ ४६५ ४६६ ४६७ ४६८ ४६९ ४७० ४७१ ४७२ ४७३ ४७४ ४७५ ४७६ ४७७ ४७८ ४७९ ४८० ४८१ ४८२ ४८३ ४८४ ४८५ ४८६ ४८७ ४८८ ४८९ ४९० ४९१ ४९२ ४९३ ४९४ ४९५ ४९६ ४९७ ४९८ ४९९ ५०० ५०१ ५०२ ५०३ ५०४ ५०५ ५०६ ५०७ ५०८ ५०९ ५१० ५११ ५१२ ५१३ ५१४ ५१५ ५१६ ५१७ ५१८ ५१९ ५२० ५२१ ५२२ ५२३ ५२४ ५२५ ५२६ ५२७ ५२८ ५२९ ५३० ५३१ ५३२ ५३३ ५३४ ५३५ ५३६ ५३७ ५३८ ५३९ ५४० ५४१ ५४२ ५४३ ५४४ ५४५ ५४६ ५४७ ५४८ ५४९ ५५० ५५१ ५५२ ५५३ ५५४ ५५५ ५५६ ५५७ ५५८ ५५९ ५६० ५६१ ५६२ ५६३ ५६४ ५६५ ५६६ ५६७ ५६८ ५६९ ५७० ५७१ ५७२ ५७३ ५७४ ५७५ ५७६ ५७७ ५७८ ५७९ ५८० ५८१ ५८२ ५८३ ५८४ ५८५ ५८६ ५८७ ५८८ ५८९ ५९० ५९१ ५९२ ५९३ ५९४ ५९५ ५९६ ५९७ ५९८ ५९९ ६०० ६०१ ६०२ ६०३ ६०४ ६०५ ६०६ ६०७ ६०८ ६०९ ६१० ६११ ६१२ ६१३ ६१४ ६१५ ६१६ ६१७ ६१८ ६१९ ६२० ६२१ ६२२ ६२३ ६२४ ६२५ ६२६ ६२७ ६२८ ६२९ ६३० ६३१ ६३२ ६३३ ६३४ ६३५ ६३६ ६३७ ६३८ ६३९ ६४० ६४१ ६४२ ६४३ ६४४ ६४५ ६४६ ६४७ ६४८ ६४९ ६५० ६५१ ६५२ ६५३ ६५४ ६५५ ६५६ ६५७ ६५८ ६५९ ६६० ६६१ ६६२ ६६३ ६६४ ६६५ ६६६ ६६७ ६६८ ६६९ ६७० ६७१ ६७२ ६७३ ६७४ ६७५ ६७६ ६७७ ६७८ ६७९ ६८० ६८१ ६८२ ६८३ ६८४ ६८५ ६८६ ६८७ ६८८ ६८९ ६९० ६९१ ६९२ ६९३ ६९४ ६९५ ६९६ ६९७ ६९८ ६९९ ७०० ७०१ ७०२ ७०३ ७०४ ७०५ ७०६ ७०७ ७०८ ७०९ ७१० ७११ ७१२ ७१३ ७१४ ७१५ ७१६ ७१७ ७१८ ७१९ ७२० ७२१ ७२२ ७२३ ७२४ ७२५ ७२६ ७२७ ७२८ ७२९ ७३० ७३१ ७३२ ७३३ ७३४ ७३५ ७३६ ७३७ ७३८ ७३९ ७४० ७४१ ७४२ ७४३ ७४४ ७४५ ७४६ ७४७ ७४८ ७४९ ७५० ७५१ ७५२ ७५३ ७५४ ७५५ ७५६ ७५७ ७५८ ७५९ ७६० ७६१ ७६२ ७६३ ७६४ ७६५ ७६६ ७६७ ७६८ ७६९ ७७० ७७१ ७७२ ७७३ ७७४ ७७५ ७७६ ७७७ ७७८ ७७९ ७८० ७८१ ७८२ ७८३ ७८४ ७८५ ७८६ ७८७ ७८८ ७८९ ७९० ७९१ ७९२ ७९३ ७९४ ७९५ ७९६ ७९७ ७९८ ७९९ ८०० ८०१ ८०२ ८०३ ८०४ ८०५ ८०६ ८०७ ८०८ ८०९ ८१० ८११ ८१२ ८१३ ८१४ ८१५ ८१६ ८१७ ८१८ ८१९ ८२० ८२१ ८२२ ८२३ ८२४ ८२५ ८२६ ८२७ ८२८ ८२९ ८३० ८३१ ८३२ ८३३ ८३४ ८३५ ८३६ ८३७ ८३८ ८३९ ८४० ८४१ ८४२ ८४३ ८४४ ८४५ ८४६ ८४७ ८४८ ८४९ ८५० ८५१ ८५२ ८५३ ८५४ ८५५ ८५६ ८५७ ८५८ ८५९ ८६० ८६१ ८६२ ८६३ ८६४ ८६५ ८६६ ८६७ ८६८ ८६९ ८७० ८७१ ८७२ ८७३ ८७४ ८७५ ८७६ ८७७ ८७८ ८७९ ८८० ८८१ ८८२ ८८३ ८८४ ८८५ ८८६ ८८७ ८८८ ८८९ ८९० ८९१ ८९२ ८९३ ८९४ ८९५ ८९६ ८९७ ८९८ ८९९ ९०० ९०१ ९०२ ९०३ ९०४ ९०५ ९०६ ९०७ ९०८ ९०९ ९१० ९११ ९१२ ९१३ ९१४ ९१५ ९१६ ९१७ ९१८ ९१९ ९२० ९२१ ९२२ ९२३ ९२४ ९२५ ९२६ ९२७ ९२८ ९२९ ९३० ९३१ ९३२ ९३३ ९३४ ९३५ ९३६ ९३७ ९३८ ९३९ ९४० ९४१ ९४२ ९४३ ९४४ ९४५ ९४६ ९४७ ९४८ ९४९ ९५० ९५१ ९५२ ९५३ ९५४ ९५५ ९५६ ९५७ ९५८ ९५९ ९६० ९६१ ९६२ ९६३ ९६४ ९६५ ९६६ ९६७ ९६८ ९६९ ९७० ९७१ ९७२ ९७३ ९७४ ९७५ ९७६ ९७७ ९७८ ९७९ ९८० ९८१ ९८२ ९८३ ९८४ ९८५ ९८६ ९८७ ९८८ ९८९ ९९० ९९१ ९९२ ९९३ ९९४ ९९५ ९९६ ९९७ ९९८ ९९९ १०००

कहता है, कि वेद-अनादि है और अपौरुषेय है इस कारणसे वेद प्रयुक्त मंत्रोंमें ही अविसम्बादकपना हो सकता है । अन्य जगह जो मन्त्र है वे अविसम्बादक नहीं हैं । इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि ऐसा भाव रक्षना प्रयुक्त है, क्योंकि वेद प्रयुक्त मंत्रोंमें ही अविसम्बादकपना है यह बात असिद्ध है और वेद अनादि है अपौरुषेय है, यह भी असिद्ध है और मानो वेदकी अनादिता सिद्ध हो जाय अथवा वह पौरुषेय नहीं है यह बात सिद्ध हो जाय फिर भी वह अविसम्बादक है यह बात कैसे निश्चयमें लायी जा सकेगी ? श्लेच्छ जो द्वीपान्तरके निवास हैं उनका व्यवहार है कोई अट्टपुट, जैसे मानी विवाह कर देना आदिक नास्तिकपनेका व्यवहार है । तो श्लेच्छ व्यवहार भी अनादि ही तो है यत्ने तीव्र-पुरुषोंमें कुल कमसे छोटी बात चली आ रही है तो अनादि हीसे आई हुई कोई प्रमाणभूत हो जाय सो तो बात नहीं बनती । अथवा वह व्यवहार अपौरुषेय भी है कि सीने किसी दिन रचा हो कानून बनाया हो फिर फैलाया हो ऐसा तो नहीं है । तो नास्तिक आदिकका व्यवहार अनादि भी है अपौरुषेय भी है वह अविसम्बादक नहीं है । सत्य सही है तो कोई अपनी अति को अनादि मान ले अपौरुषेय मान ले तो इन दोनों बातोंसे अविसम्बादकता नहीं आती । इससे वेदका एक देशरूप कुछ भी मन्त्र जैसा कि बताया गया हो जो कि स्वयं प्रमाण रूप से माना गया है अनादि और अपौरुषेय होनेसे वह प्रमाणभूत नहीं हो जाता अतएव अनादिपना और अपौरुषेयपना यह हेतु अनेकास्तिक दोषसे युक्त है ।

निर्दोष कारणसे उत्पन्न आगममें प्रामाण्य की चर्चा—और भी सुनो । ये भीमासक जन मानते हैं कि वेद निर्दोष कारणसे उत्पन्न हुए हैं । तो जब कारणमें दोष निवृत्त हो गए तब कार्यमें दोष भी न रहे यही तो उनकी एक कल्पना बनी । तो इस कल्पनासे पौरुषेय वृत्तनमें दोष निवृत्ति हो जाती है । कोई आगम पौरुषेय हो उसके द्वारा प्रणीत हो तो उसमें फिर दोष काहेका रहा ? जो कोई आगमका प्रणेता है वह निर्दोष भी तो हो सकता है फिर आगमकी प्रमाणाता मनानेके लिए अपौरुषेय पनेपर जोर देना यह युक्त नहीं । अपौरुषेय होकर प्रमाण भी हो सकता और अप्रमाण भी । आगमका कर्ता निर्दोष है तो उसने प्रमाणाता अर्थात् है । इस बातको पहिली बार कारिकाओंमें सिद्ध किया गया है कि कोई पुरुष ऐसे भी होते हैं कि जिनमें दोष और आन्तरण इंचेमान भी नहीं रहते । उस आगमके अध्ययन करने वाले व्याख्यान करने वाले और सुनने वाले दो रागादिमान हो सकते हैं । भीमासकोंने भी किसी वीतराग को माना नहीं है । भीमासक जनोके सिद्धांतमें कोई भी आत्मा वीतराग नहीं हो सकता । तो जो वेदके अध्ययन करने वाले व्याख्यान करने वाले तथा अवलोकन करने वाले जरा वीतराग हैं ही नहीं रागादिमान हैं तो रागादिमान होनेसे उनकी व्याख्यायें उनके भाषयमें मिथ्यापन तो आ सकती है । वीतरागके आगममें सर्वथा अपौरुषेयत्व का विरोध होनेसे जो पौरुषेय वचन है जो वीतरागके द्वारा कहे गये हैं उनमें

विरोध नहीं होता । और कथञ्चित् योरुधेय है भाष्यने साधारण जनोके द्वारा बना गए नहीं हैं इसलिये तो अपौरुधेय है और भीतराग सर्वत्र महा आत्माके द्वारा प्रणीत है इस कारण योरुधेय है । तो कथञ्चित् योरुधेय उस भीतरागके द्वारा प्रणीत ही इसका विरोध नहीं आता, इस कारण 'स्याद्वाद' नीतिका अनुसरण करने वालोंक चित्त निराश रहता है । कोई यह भी शंका नहीं कर सकता कि देशकाल स्वभावसे ही होनेसे जो दूर है ऐसा जो भीतराग है अर्थात् जो इस प्रदेशमें नहीं, इन कालमें नहीं और हम जैसे आत्माओंके स्वभावसे नहीं, ऐसे भीतरागका निर्णय कैसे हो । और उसका निर्णय न होनेसे यह कैसे कहा जा सकेगा कि भागमें भीतरागके द्वारा कहा गया है । ऐसी आशंका न रखना चाहिए जो देश, काल, स्वभावसे दूर भी हो उसके भी निर्णयका उपाय बताया गया है । बचनोमें जो अविसम्बादकता है, ये बचन सत्य हैं, उनमें जो सत्यताकी झलक है वह वक्ताके गुणोंकी अपेक्षासे है । जैसे 'ब्रह्म इन्द्रियवज्र ज्ञानमे जो अविसम्बादकता है तो नेत्रमें गुण है उसकी अपेक्षासे है और जितने भी विसम्बाद होते हैं वे वक्ताके दोषके संयम्यदसे होते हैं । जैसे कि बलुरिन्द्रियजन्य ज्ञानका जो अविसम्बादपना है तो ज्ञाताके गुणकी अपेक्षा रख कर है । ज्ञाता सम्प्रवृष्टि है, समवेग वैराग्यवान है तो उसके ज्ञानमें अविसम्बादकता है । और, ज्ञाता पुरुषका दोष मिथ्यादर्शन आदिककी अपेक्षा की जाय तो ज्ञानमें विसम्बादकता उत्पन्न होती है । इसी तरह वक्ताके गुण हैं यथावैज्ञान्य करना आदिक । उसकी अपेक्षासे तो ज्ञानमें सम्बादकता है, सच्चाई है, निर्णयिकपना है और यदि दोष मिथ्याज्ञान आदिक की अपेक्षा किया जाय तो उसमें विसम्बादकता है । यह बात भली प्रकारसे महाशास्त्र में वर्णित की गई है ।

भाष्यजब बचनोमें सबादकताका निर्णय—जब वक्ताके गुणोंकी अपेक्षासे सम्बादकपना निश्चिन होता है तो अनाप्त बचनका अर्थज्ञान नहीं हो सकता है । यद्यप्यके दर्शनकी तरह । जैसे कि जो जन्मसे ही अंधपुरुष हो वह दूसरेके लिए रूढ़ दिखानेसे समर्थ नहीं है उसी प्रकार जो पुरुष अंध नहीं है वह भी अर्थको तथ्यको जानानेके लिए समर्थ नहीं है । यदि अनाप्त पुरुष सत्य पदार्थको रहस्यको जाननेके लिए समर्थ हो जाय तो प्रो गलीमें फिरने वाला कोई पुरुष भी सत्य और यथावैज्ञान्य जानने वाला हो बैठेगा । तो सम्बादकबचन वहीं कहलाते हैं जो वक्ताके गुणोंकी अपेक्षासे हुए हैं । यह ज्ञान सिद्ध होनेपर अपौरुधेय बचन हो, गुणवान वक्ताके द्वारा रचित हो तो उनमें कारण दोष न होनेसे निर्दोषता है । अपौरुधेय बचन हो या योरुधेय बचन हो दोनोंमें अन्य कोई और विशेषता सम्भव नहीं हो सकती । यह कहना होगा कि कारणसे दोष न हो तो उनका निर्दोष बचन कहलायगा । यद्यपि योरुधेय बचन और अपौरुधेय बचन दोनों ही संबन्ध निमित्त हैं, उनमें बचनोकी समानता है फिर भी जो बचन युक्तिसे युक्त है, नय प्रमाणोक्ति नीतिसे परखे जा चुके हैं, प्रमाणित हुए हैं ऐसे

ही वचन समझनेके लिए अथवा दूसरोंको समझानेके लिए शक्य हो सकते हैं। सों वे वचन कथञ्चित् पौरुषेय ही है, सर्वथा अपौरुषेय नहीं हैं। सर्वथा अपौरुषेय वचनोमे युक्तिसंगतता न होनेसे उन युक्तियोमे प्रमाणाभास माना गया है। तो उनमें अपौरुषेय पना होनेसे वेदमे जो युक्तियुक्त वचन हैं वे ठीक समझने और समझानेके लिए शक्य हैं। जैसे अनेक वचन ऐसे हैं कि एक वर्ष १२ माह होता है अथवा शीतका औषधि अग्नि है आदिक जो वेदके वचन युक्तिसंगत हो वे तो मान लिए जायेगे, पर-अग्नि होनादिक बोध्य यहाँ बोलने और समझने वालेको समझानेमे समर्थ नहीं हैं, क्योंकि उन वाक्योंका युक्तिसे युक्तिपना नहीं घटित होता।

प्राप्तवचनमें हेतुवाद व आज्ञावाद दोनों विधियोमे प्रामाण्य—यह प्राप्त पुरुषका वचन है ऐसा सिद्ध होनेपर वहाँ जैसे हेतुवाद होना प्रमाण है उसी प्रकार आज्ञावादभी प्रमाण है, किन्तु उस हेतुवाद और आज्ञावाद दोनों ही वचनोमे प्राप्त वचनका अवरोध हो सकता है। शास्त्रमे प्रागममे जो सिद्धान्त लिखा है वह युक्तिसे समर्थित है यह भी सम्भव है। तो वहाँ हेतुवाद और आज्ञावाद दोनों प्रकारके वचनोका विरोध नहीं हो सकता है। यहाँ कोई यह शङ्काचित्तमे न रखे कि अपौरुषेय की तरह आज्ञाका शासन भी व्यवस्थासे परे है। यह, आज्ञाका तो न हो। अतएव कि यहाँ प्राप्त कीत है? यही तो जाननेमे आना कठिन हो रहा है। धीतराग, पुरुषोकी तरह सराग लोग भी चेंष्टा करते हुए पाये जाते हैं फिर यह ही प्राप्त है अर्थात् यह ही कुशल पुरुष है जिसकी प्रत्येक बात सत्य हो इस बातके जाननेका कोई उपाय न होनेसे प्राप्तको शासन ही सत्य है ऐसी व्यवस्था की जाना अशक्य है, ऐसी भीमासक जन आज्ञाका करने हैं। उत्तरमे केवल इतना ही कहना पर्याप्त है कि सर्वथा एका-न्तवाद स्थापनाके द्वारा निराकृत हो जाता है। युक्ति और शास्त्र-अविरोधी वाक्य होनेसे ही कोई पुरुष निर्दोष कहला सकता है और युक्तिशास्त्रका विरोध होनेसे जहाँ प्रागम प्रत्यक्ष आदिकसे विरुद्ध वचन हो वहाँ यह निर्णय बनता है कि यह वक्तु दोष धान है। दोषरहित वक्तुके वचन युक्तिमे भी प्रमाणित हैं और आज्ञासे भी प्रमाणित हैं।

धीतराग सर्वज्ञदेवके वचनोसे सम्भारगदशन—जिसका वचन विशेष निर्दिष्ट नहीं है वह भाग्य हो अथवा अनोप हो और जिस किसीके धीतरागपनेका या सरागपनेका संदेह हो उसनेपर भी यह तो मानना ही होगा कि जिसका वचन विशेष निर्दिष्ट है उसको ही प्राप्त बनना व्यवस्थापित किया जा सकता है अर्थात् जिसका वचन विशेष निर्दिष्ट नहीं है उसमें ही यह संदेह हो सकता है कि यह धीतराग है अथवा नहीं? पर जिसका वचन निर्दोष है उसमे धीतरागपना किसीकुछ बताया जाता शक्य है। प्राप्त शब्दका अर्थ क्या है? जिसकी प्राप्ति हो उसे प्राप्त कहते हैं। प्राप्तका अर्थ है साक्षात्कार करना, धीतरागता होना। जिसने समस्त

पदार्थों का प्रत्यक्ष ज्ञान द्वारा साक्षात्कार कर लिया है उसके ही प्राप्ति कही जाती है। जैसे पहिली कारिकामें सिद्ध किया गया है कि सूक्ष्म दूरवर्ती पदार्थ किसी न किसीके प्रत्यक्ष हैं अनुमेय होनेसे। उस कारिकामें सर्वज्ञताका बड़े विस्तारपूर्वक समर्थन किया गया है। जहाँ सर्वज्ञ-हो, वीतरागता हो, हितोपदेश हो उसे प्राप्त कहने-हैं अथवा सम्प्रदायका विच्छेद न होना इसको प्राप्त कहते हैं। सम्प्रदायका अर्थ है परम्परा। जिस सर्वज्ञके आगमकी उत्पत्ति होती है और आगममें बताया गए अर्थका अनुष्ठान करनेसे जो उसमें विधि बताई गई है, परिज्ञान बताया है उसके अनुसार अपनेको कालनेसे सर्वज्ञ बनता है। इस तरह प्रवचनार्थकी सिद्धि होती है जिसका कोई बाधक प्रमाण सम्भव नहीं है। अन्यथा अक्षपरम्पराका प्रसङ्ग आ जायगा। किसी अर्थके द्वारा सीखा गया अर्थ अपने इष्ट मार्गको प्राप्त नहीं कर सकता अर्थात् कोई भी अर्थ किसी दूसरे अर्थको ले जाकर मार्ग नहीं दिखा सकता। तब जो सम्प्रदाय परम्परामें विधि है उससे ही मार्गदर्शन होता है।

सर्वज्ञता, आगमानुसरण व आगमार्थनाकी सत्य परम्परा—सर्वज्ञसे तो आगमकी उत्पत्ति हुई और आगमके अर्थके अनुष्ठानसे सर्वज्ञ बना ऐसा कानिनेमें कोई यह संदेह न करे कि इसमें इतरेतराश्रय दोष होगा। यहाँ इतरेतराश्रय दोष नहीं है, किन्तु इसकी यदि कारक पक्षमें लिया जाय तो बीज और अक्षुरकी तरह इनमें अनादिपना है इस कारण इतरेतराश्रय दोषका संभव नहीं है। जैसे कि प्रथम अक्षुर बीजसे हुआ और वह बीज अक्षुरसे हुआ, वह अक्षुर बीजसे हुआ, इस तरह बढ़ते चले जायें तो अनादिताकी बात नो आयेगी, पर इतरेतराश्रय दोष न होगा। जब यह अक्षुर बीजसे हुआ और वह बीज अक्षुरसे हुआ तो अब कैसे क्या बना ऐसा इतरेतराश्रय दोष नहीं है। इसी तरह जो आज सर्वज्ञ है वह आगम के अर्थको अनुष्ठानसे हुआ है और जिस आगमका अनुष्ठान किया है वह आगम पहिले के सर्वज्ञसे उत्पन्न हुआ है। और वह सर्वज्ञ आगमके अर्थके अनुष्ठानसे हुआ है। इस तरह यह परम्परा अनादि मानी जायगी। यहाँ इतरेतराश्रय दोष नहीं है। अब यदि सम्प्रदाय-अविच्छेदको ज्ञापक पक्षमें लिया जाय तो ज्ञापक पक्षमें भी किसीकी ज्ञप्ति परसे है, किसीके स्वतः है। जो कार्यमूल आगम है उससे पूर्वकी ज्ञप्ति है और स्वयमेव निस्पृह ज्ञान, ध्यान, आदिकके अनुष्ठानरूप अथवा स्वयं बुद्धताके रूपसे स्वतः भी ज्ञप्ति है इस कारण इतरेतराश्रय दोष नहीं होता। प्रसिद्धके द्वारा अप्रसिद्धकी साधना मानी ही गई है। जब दृष्टिमें सर्वज्ञ प्रसिद्ध है तो उससे आगमकी सिद्धि की जायगी। जिसकी दृष्टिमें आगम प्रसिद्ध है उससे सर्वज्ञकी सिद्धि की जायगी।

अपेक्षाबलसे हेतु सिद्धता व आगम सिद्धताका अपेक्षारहित—सर्व कुछ हेतुसे सिद्ध है, क्योंकि वह कारण अर्थात् इन्द्रिय और श्रोत्र ध्वनिकी अपेक्षा नहीं करता। इसी तरह सर्व कुछ कथञ्चित हेतुसे सिद्ध है और कथञ्चित सर्व आगमसे

सिद्ध है, क्योंकि इन्द्रिय और साधनकी अपेक्षा न करनेसे । यहां दृष्टियाँ दो कही गई हैं प्राप्त वचनकी अपेक्षा न करना और इन्द्रिय साधनकी अपेक्षा न करना इन दोनों दृष्टियोंसे ये उक्त दो बातें सिद्ध हुईं । अब क्रमसे प्रपित इन दोनों दृष्टियोंसे उभयसे निश्चि सिद्ध होती है । अर्थात् हेतुसे भी सिद्ध है और भागमसे भी सिद्ध है । जब एक साथ दोनों दृष्टियोंको लिया जाता है तो वहाँ अवक्तव्यपना सिद्ध होता है । शेष ३ भङ्ग पूर्वकी तरह समझना चाहिए । इस तरह अस्तभङ्गीकी प्रक्रिया युक्त कर लेना चाहिए । इस परिच्छेदमें यह बताया गया है कि जो उभय तत्त्व इस ग्रन्थमें वर्णित किया गया है उसको समझनेका उपाय तत्त्व क्या है ? किस उपायसे उन प्रमेय तत्त्वों के स्वरूपकी समझ प्राये ? उस सम्बन्धमें बताया गया है कि सर्वतत्त्व कथञ्चित् हेतुसे सिद्ध होता है और कथञ्चित् भागमसे सिद्ध होता है ।

आत्ममीमांस प्रवचन

[दशम भाग]

प्रवक्ता :

(अध्यात्मयोगी पूज्य श्री १०५ भु. मनोहर जी वर्गी 'सहवानन्द' महाराज)

अन्तरङ्गार्थैकान्ते बुद्धिवाक्यं मृशसिलम् ।

प्रमाणाभासमेवातस्तत् प्रमाणादते कथम् ॥ ७६ ॥

विज्ञानमात्र अन्तरङ्ग अर्थके एकान्तमें दोषोपपत्ति—अब इस परिच्छेदमें दो बातोंकी भीमासा चलेगी । कोई दार्शनिक मानता है कि सारा विश्व केवल एक विज्ञान मात्र है तो कोई दार्शनिक कहता है कि यह सारा विश्व पृथ्वी, जल, अग्नि आदिक सर्व बाह्य पदार्थ मात्र हैं । इन दो प्रसंगोंमें सर्वप्रथम विज्ञानवादी यह कहते हैं कि जो अन्तरङ्ग स्वसम्बिन्दित ज्ञान है, अर्थात् ज्ञान है और अपने ही द्वारा अपने आपकी ज्ञान परिणति हो रही है, स्वयं अपने ज्ञानको समझ भी रहा है ऐसा स्वसम्बिन्दित ज्ञान ही वास्तविक पदार्थ है और वह है अन्तरङ्ग । तो अन्तरङ्गकी वास्तविकताके एकान्तको अन्तरङ्गार्थैकान्त कहते हैं । विज्ञानवादीका कहना है कि बहिरङ्ग जो जड़ पदार्थ हैं, जो कि प्रतिभासनमें आते हैं, प्रतिभासनके योग्य हैं वे वास्तविक नहीं हैं किन्तु अन्तरङ्ग विज्ञानवाद ही वास्तविक है । इन शब्दोंके समाधानमें कहते हैं कि केवल विज्ञानको ही वास्तविक माननेपर फिर तो ये सारे अनुमान और आगम आदि प्रमाण जो हेतुवाद और अहेतुवादके बलपर दिये हुए हैं वह सारा उभय तत्त्व फिर मिथ्या हो जायगा और जब अनुमान एवं आगम मिथ्या हो जायेंगे तो फिर यह प्रमाणाभास ही कहलायगा । अनुमान और आगम ये मिथ्या हो जायेंगे, क्योंकि प्रमाण तो सत्यताके साथ व्याप्त हुआ करता है, प्रमाणाभास मिथ्यापनके साथ लगा हुआ होता है । तो अब केवल एक विज्ञान मात्रको ही वास्तविक माना तो अनुमान और आगम जिनका विषय अन्य अन्य है वे सब प्रमाणाभास हो जायेंगे, अगर एक बात तो और समझिये प्रमाणाभास प्रमाणके बिना हो कैसे जायगा ? तो जब प्रमाण के बिना प्रमाणाभास होना सम्भव नहीं है फिर तो प्रमाणाभास है इसका व्यवहार

करना ही अवास्तविक हो जायगा तब वह शङ्काकार विज्ञानवादी स्वप्न व्यवहारकी तरह कल्पनासे भी उस व्यवहारको कैसे जान सकेगा ? यह प्रमाणाभास है यह व्यवहार भी न बन सकेगा, क्योंकि प्रमाणाभास प्रमाणके बिना सम्भव नहीं है । प्रमाण माननेपर बुद्धि वाक्य अनुमान आदिक सब स्वीकार करने होंगे फिर अन्तरङ्ग अर्थ अर्थात् विज्ञान मात्रका एकांत कैसे रहेगा ?

अन्तर्ज्ञोर्थतुंकांत (विज्ञानमात्र) के आशयका निराकरण—
अब यहाँ शङ्काकार विज्ञानवादी कहता है कि देखिये ! उस अर्थसे ज्ञानका जन्म होता है इस कारणसे व्यवहार बन जाता है कि यह इस पदार्थका ज्ञान है, यह मिथ्या है आदिक और उनमें कार्यप्रभवता भी है अर्थात् निमित्तकारणता है । तो ये ही सब वेद्य वेदकके लक्षण हैं । तो वहाँ अनेकान्तिकपनेको दिखाकर सन्वेदन ही जो खण्ड, खण्ड रूपसे प्रतिभासमान हो रहा है वेद्य वेदकके विभागरूपसे वही एक विज्ञान प्रतिभासित हो रहा है, सो वह व्यवहारके लिए कल्पित कर लिया जायगा । इस शङ्काके उत्तरमें कहते हैं कि ऐसा अभिप्राय कर लेनेपर भी प्रमाणकी खोज तो करनी ही होगी । देखिये ! दोनों के अभावमें तज्जन्मता और तद्रूपता और अत्येकका वेद्यवेदक लक्षण इन सबका व्यभिचार बताया जाना पशक्य है । जैसे कि चक्षु इन्द्रियसे तज्जन्मता और तद्रूपताका जो वेदन कर रहा हो उसमें जो कि सीपमें चाँदीका अव्यवसाय कर रहा हो उसके साथ व्यभिचार दिया जाना जैसे अशक्य है उसी प्रकार प्रमाणके अभावमें तज्जन्मता आदिकका व्यभिचार बताया जाना अशक्य है । शङ्काकारका यह अभिप्राय था कि तज्जन्मता आदिकका जब व्यभिचार देखा जाता है - तब वास्तविक तो विज्ञानमात्र ही रहा । बाह्य पदार्थके विषयका सन्वेदन केवल एक व्यवहारके लिए ही कल्पित किया गया है । तो यह सब बात प्रमाणके अभावमें नहीं बतायी जा सकती है अथवा प्रमाणके अभावमें एक साथ समान अर्थका समनन्तर ज्ञानके द्वारा, अर्थात् उत्तरपूर्ववर्ती अनन्तर ज्ञानके द्वारा तद्रूपता और तद्रूपताका व्यभिचार नहीं बताया जा सकता । कामला आदिक रोगोंसे जिसकी आँखें सदापे हूई हैं, उनका जो शुक्ल शङ्खमें पीताकार ज्ञान होता है उस समनन्तर ज्ञानके द्वारा भी, व्यभिचार प्रमाणके अभावमें नहीं दिखाया जा सकता अर्थात् प्रमाण न माननेपर अनुमान आगम आदिक न माननेपर विज्ञानाद्वैतवादी इन सब दूषणोंको दिखानेमें समर्थ नहीं हो सकते अथवा ज्ञानका निमित्तकारण पना पदार्थमें रहता है और वेद्यवेदकका जो कुछ लक्षण कहा गया है सो उस सबका चक्षुके साथ अनेकान्तिकपना और चक्षुनिमित्तक ज्ञान-कार्यकी व्यवस्था भी कैसे कर सकेगा ? प्रमाणके अभावमें यह सब व्यवस्था नहीं बनाई जा सकती । और कैसे कार्यकारणभावरूप प्रभवका किन्ही सख्या आदिकके प्रति अथवा योगताका वेद्यवेदक लक्षणरूपसे व्यभिचार दे सकेंगे ये शङ्काकार । प्रमाण न मानने पर शङ्काकार कुछ भी दूषण देनेमें समर्थ नहीं हो सकता । अथवा सन्वेदन ही खड

ज्ञान प्रतिभासित नहीं होते । वह सब ज्ञान क्षणिक आदिक रूपसे विपरीत ही अर्थात् नित्यादिक रूपसे ही प्रतिभासमे आता है और उनका ऐसे ही प्रतिभासका अभ्यास सिद्ध है तो प्रत्यक्षसे तो विज्ञानमात्र-तत्त्वकी व्यवस्था नहीं बनती और न अनुमानसे भी क्षणिकत्व आदिककी सिद्धि होती है अर्थात् वह विज्ञानमात्र तत्त्व है और और क्षणिक हो यह बात सिद्ध नहीं होनी, क्योंकि साध्य साधनकी व्याप्तिका ज्ञान विज्ञान मात्र तत्त्व मानने वालेके सिद्धान्तमें नहीं बन सकता है । कोई विसम्वादी यह सोचे कि क्षणिकत्वके साथ सत्त्वादिक लिङ्गकी व्याप्ति बन जायगी । जो जो सत् है वह सब क्षणिक है, इस तरह की व्याप्तिके द्वारा सम्बन्धका ज्ञान होजायगा सो यह बात प्रत्यक्षसे तो जानी नहीं जाती अर्थात् सत्त्वका क्षणिकपनेके साथ सम्बन्ध हो इसको व्याप्तिके द्वारा सम्बन्धका ज्ञान हो जायगा सो यह बात प्रत्यक्षसे तो जानी नहीं जाती अर्थात् सत्त्वका क्षणिकपनेके साथ सम्बन्ध हो इसको प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं जान रहा है क्योंकि प्रत्यक्ष तो सामने रहने यासे पदार्थके बलपर ही उत्पन्न होता है और साथ ही प्रत्यक्ष ज्ञान विचारक नहीं होते, किन्तु जो सामने हैं उनका प्रतिभास हो जाय इतना ही मात्र प्रत्यक्षका काम है । अब विचार करना कि जहाँ जहाँ सत्त्व पाया जाय वहाँ वहाँ क्षणिक अपना होगा है तो यह विचारकी बात प्रत्यक्षज्ञानमें नहीं पड़ी हुई है । तो क्षणिकत्व साध्यके साथ सत्त्वादिक साधन सम्बन्ध ज्ञान प्रत्यक्षसे न बना और क्षणिकत्वके साथ सत्त्वका सम्बन्ध ज्ञान अनुमानसे भी नहीं बन सकता । यदि साध्य साधन के सम्बन्धका ज्ञान अनुमानमें किया जायगा तो अनवस्था दोष आयगा, क्योंकि अब उस सम्बन्ध प्रतिसत्तिके ज्ञानके लिए जो कुछ कहा जायगा वह अनुमानसे ही कहेंगे तो उस अनुमानमें भी साध्य साधनकी व्याप्ति दिखानी पड़ेगी, उसके सम्बन्धका ज्ञान करनेके लिए अन्य अनुमान मानेंगे तो उसमें भी साध्य साधनकी व्याप्तिका व्यवहार बताना पड़ेगा । तो यो उत्तरोत्तर इसी तरह मानते चले जाये तो कहीं भी विराम न होगा और न प्रकृत अनुमानकी बात सिद्ध हो सकेगी । यह बात पहिली ही कारिकाओं में सिद्ध कर दी गई है । अब यदि शङ्काकार स्वाशमात्रका आलम्बन लेने वाले मिथ्या विकल्पोके द्वारा प्रकृत तत्त्वकी व्यवस्था बनाये अर्थात् वासनाके निमित्तसे जो सामा-याकार प्रतिभासमे आता है उसे माना है, मिथ्या विकल्प, वही हुआ स्वाश अर्थात् मैं हूँ इस प्रकारका जो बोध है वह एक विज्ञानका अंश है तो उस स्वाश मात्रका आल-म्बन लेने वाले इन मिथ्या विकल्पोके द्वारा मैं हूँ इस प्रकारकी बुद्धिके द्वारा क्षणिकत्व आदिककी व्यवस्था बनाये तो देखिये । बाह्य पदार्थोंमें भी क्षणिकपनेका विरोध न किया जा सकेगा । बाह्य अर्थ भी क्षणिक है उसकी भी व्यवस्था माननी पड़ेगी । तबकेवल विज्ञानमात्र ही है यह सिद्धान्त तो कायम न रह सकेगा । लो अब इस-माध्यमिक क्षणिकवादियोंके सिद्धान्तमें भी बाह्य पदार्थोंके क्षणिकत्व आदिककी व्यव-स्था बन गयी । अब विज्ञानमात्र ही तत्त्व न रहा, क्योंकि बाह्य तत्त्व मानने वाले

दोषाचार और नेत्र्य विज्ञानमात्र नश्य मानने वाले साधनात्मक इन दोनों प्रकारके शोधोत्तम कोई विशेषता न रही, यहाँ प्रथम ममान बात निम्न है।

अन्तर्ज्ञानार्थकान्तमे स्वाध्याय सिद्धिकी व परपक्ष दूषणकी प्रशङ्कता—
 शेषम् । तत्रान्तमे यथा योगादि विज्ञानोनि मेवरा सदायु यदि व्यस्तियुक्त वगैरे हैं
 यहाँ निती भी प्रकारमे यत् विज्ञानमात्र सद्भावम् वेद्य ही है तो अब हमारे वेद्य
 मान सिद्धा गो धर्मिक-य प्रोत् स्वयम्भेद्यना प्रोत् माना मान्यता भी बन गया।
 शेष नीतिगत कि या प्रकृति मध्येन्तोरा धर्मिक-य चादि मित्र करना अनुमान ज्ञान
 साधनामे ही गो विद्या गया। प्रथम साधनाका समाप्त हो यत् उक्त बना करने तो धर्मि-
 कता साधिकाकी सिद्धि नहीं हो गई है अनुमानमे सिद्धि हुई है। तो अब केवल विज्ञान
 साधारण सत्य ही गो न रहा। शेषम् । वेद्यका साधनाका ज्ञानके द्वारा जो वेद्य
 जाय हम प्रारम्भिक साधनाका यत् दोषरहित नहीं सिद्ध होता। विज्ञानसाधिकाका
 वेद्यके सत्यताका साधिकाके धर्मिकान्तमे वेद्य यथाया गया है, प्रोत् इन्हीं सर्व
 साधिकाका दोष जाकर ही तो विज्ञानमात्र केवल विज्ञानमात्र नश्यकी सम्पत्ति + र
 मफैने। सम्पत्तिके धर्मिकताकी सिद्धि करनेमे जीते अनुमान बनता है, उन्ही प्रकार
 सम्पत्तिके धर्मिक है मध्य ज्ञानमे यह अनुमान बना जब उस वेद्यनक्षत्रकी सम्पत्ति
 हुई तो अन्य बाह्य प्रथमे वेद्य नक्षत्रकी सम्पत्ति नहीं है यह बात नहीं बत सकने,
 क्योंकि अन्तर्ज्ञान और अन्तर्ज्ञान नश्यमे वेद्य एक अन्तर्ज्ञान सत्य ही है, अन्तर्ज्ञान नहीं
 है, ऐसा नियम करने वाला कोई बना नहीं है। स्वाध्यायका मागन करना, हर पक्षका
 दूषण देना यह प्रमाणसे सिद्ध नहीं हो सकता। तो अब स्वपक्षकी सिद्धि करने चलते
 साधनाकार और परपक्षकी सिद्धि करने चलते साधनाकार तो कोई प्रत्यक्ष प्रमाण अनु-
 मान निती भी हमारे माने स्वपक्षका तो यह प्रमाण बन जाय, स्वपक्षकी तो साधना
 करने वाला बने प्रमाण और परपक्षके लिए दूषण करने यहाँ परपक्षका निराकरण
 करसके इस हमारे किसी भी प्रमाणान्तरसे कोई सत्य ज्ञान मानना ही पड़ेगा अन्यथा
 सम्पत्तिके धर्मिक बाह्य प्रथम सभीका विभक्त समिद्ध हो जायगा यहाँ केवल विज्ञानमात्र
 ही सत्य है बाह्य प्रथम नहीं, सम्पत्तिके सिद्धा जितने भी बाह्य प्रथम हैं यह भ्रम है यह
 बात नहीं सिद्ध हो सकती।

अन्तर्ज्ञानार्थकान्तमे विज्ञानमात्र सत्यकी स्वतः व परतः किसी भी
 प्रकार सिद्धिकी प्रशङ्कता यहाँ साधनाकार कहता है कि कोई विज्ञान मात्र सत्य
 किसी प्रकार ज्ञानात्मकताके द्वारा किसी भी उपायसे जो भी सत्य प्रतिभासन हो वह
 तो माना ही गया है, क्योंकि ऐसा वचन है कि स्वरूपकी स्वतः ही गति होती है,
 सम्पत्तिके जो ज्ञानका स्वरूप है वह स्वतः ही जाना जाता है। सम्पत्तिके प्रथम ही ज्ञान
 विज्ञानमात्र सत्यका ज्ञान कैसे हो इसके लिए अन्यकी अपेक्षा नहीं करनी होती।
 उसका ज्ञान स्वतः ही हो जाना है। इस साधनाके उत्तरमे कहते हैं कि यह साधना गो

युक्त नहीं है कि स्वरूपमे तो वेद्य वेदक लक्षण मानने ही पडे अर्थात् वह विज्ञानमात्र स्वरूप वेदक भी है, जानने वाला भी है और वेद्य भी है, वह जाना जाता भी है। यो वेद्य वेदक लक्षण स्वरूपमे न माना जायगा तो ज्ञान स्वरूपका बोध स्वतः ही होता है यह बात घटित न हो सकेगी। जैसे कि ब्रह्मद्वैतवादियोंके सिद्धान्तमे दूषण दिया जाता है, केवल वही ब्रह्मद्वैत है पुरुषाद्वैत है तो वहाँ वेद्य वेदक लक्षणका द्वैत ही न बन सकेगा ? यही आपनि इन विज्ञानवादियोंके वहाँ भी म्पाती है। विज्ञानमात्र तत्त्व माननेपर उस विज्ञानका भी ज्ञान नहीं हो सकता, क्योंकि ज्ञानमात्र ही तत्त्व माना है वेद्य भाव वेदक भाव ऐसा द्वैत न घटित कर सकेंगे। अन्यथा अद्वैत न रहेगा। तो वहाँ भी ज्ञान नहीं बन सकता।

ग्राह्याकार ग्राहकाकारको भी अंकाकार द्वारा भ्रम बताये जानेका मिथ्यापन - उक्त प्रकरणसे यह भी सिद्ध हो जाता है कि जो विज्ञानवादियोंने यह कहा है कि ग्राह्याकार और ग्राहकाकार ये सब भी भ्रम है। जैसे स्वप्नमे या इन्द्रजाल के प्रसंगमे जो कुछ ज्ञान होता है वह भ्रान्त ज्ञान है इसी प्रकार जो कुछ भी ग्राह्याकार ग्राहकाकाररूपमे प्रत्यक्ष आदिकरूपसे ज्ञान हो रहा है वह सब भ्रम है। ऐसा विज्ञानवादियोंका कहना निराकृत हो जाता है। भला वे यह ही बतलाये कि जिस अनुमानसे ये विज्ञानवादी इन सब आकारोंको भ्रान्त सिद्ध कर रहे हैं तो भ्रान्तपना और प्रकृत अनुमानका ज्ञान इन दोनोंमे विभ्रम है या नहीं ? अगर विभ्रम है तो सब कुछ भ्रान्त है यह भी भ्रम हो गया। तो अब सब भ्रान्त न रहे, वास्तविक हो गए और यदि कहें कि भ्रान्तत्व और प्रकृत अनुमानका ज्ञान ये दोनों अभ्रान्त है तो लो यहाँ ही हेतुका व्यभिचार हो गया। जो इस बात पर तुल्य हुए थे ये विज्ञानवादी कि ग्राह्याकार ग्राहकाकार आदिक सारे तत्त्व भ्रमरूप है सो अब यहाँ भ्रान्तपनेको और प्रकृत अनुमान ज्ञानको तो भ्रान्त नहीं मान रहे फिर सब कुछ भ्रान्त है यह प्रतिज्ञा रही ? इस प्रकार जो यह बोध हो रहा है कि यह ग्राह्याकार है यह ग्राहकाकार है तो यह विषय ज्ञानमे प्रतिभासित होता है और यह ज्ञान उन विषयोंका प्रतिभास करने वाला है, इस तरह जो ये दो आकार विदित हो रहे हैं यह भ्रान्त है कि अभ्रान्त याने विज्ञान ही जो ग्रहणमे आ रहा, विज्ञान ही ग्रहण कर रहा, जिसे इन शब्दोंमे कहा है शङ्काकारने कि स्वरूपका परिचय स्वतः ही होता है। तो यहाँ ग्राह्याकार और ग्राहकाकार जो हो रहे हैं, जिनसे स्वरूप परिज्ञानकी बात निभा रहे हैं ये दोनों भ्रान्त हैं कि अभ्रान्त ? यदि भ्रान्त हैं तो ज्ञानने ज्ञानके अपने स्वरूपको भी नहीं जान पाया और जाने तो वह भी भ्रान्त है। यदि कहो कि ग्राह्याकार ग्राहकाकार अभ्रान्त है तो लो इसीसे ही हेतुमें व्यभिचार दोष आता है। यह जो हेतु बनाया जा सकता था शङ्काकार द्वारा कि सर्व कुछ भ्रान्त है ग्राह्याकार होनेसे तो अब यहाँ देखो ग्राह्याकार ग्राहकाकारको अभ्रान्त मान लिया तो अब कहीं रही सब कुछ भ्रान्त माननेकी

प्रतिज्ञा' ? तो इन सबको अभ्रान्त भी न कह सके और भ्रान्त भी न कह सके । यदि ग्राह्याकार ग्राहकाकार ये भ्रान्त बन जायें जिसमें कि विज्ञानवादी विज्ञान स्वरूपका स्वतः परिचय कराना चाहता था यही भ्रान्त बन गया तब इस ही अनुमानसे सबकी भ्रान्तता सिद्ध होगी । और जब सब कुछ भ्रान्त मिट हो गया तब साध्य साधनका ज्ञान होना असम्भव हो गया । जैसे कि उनकी व्याप्तिका ज्ञान असम्भव हो गया है । साध्य साधनकी व्याप्तिका विज्ञान नहीं किया जा सकता है इसी प्रकार यहाँ भी व्याप्ति न बनी, साध्य साधन न बना तो इष्ट तत्त्वकी सिद्धि नहीं कर सकते । और यदि व्याप्ति बना लेते हैं तब जो सर्व तत्त्वोंका भ्रम सिद्ध करना चाहते हैं विज्ञानवादी वह सिद्ध न हो सकेगा ।

साध्यसाधनविज्ञप्तेर्यदि विज्ञप्तिमात्रता ।

न साध्य न च हेतुश्च प्रतिज्ञाहेतुदोषत ॥२८॥

साध्यसाधन प्रयोग द्वारा विज्ञानमात्रकी सिद्धि करनेपर प्रतिज्ञाभङ्ग व हेतुदोषका प्रसङ्ग—विज्ञानवादी यदि ऐसा कहें कि साध्य साधनका ज्ञान भी क्या है ? केवल विज्ञानमात्र है । मानजानको छोड़कर वह भी कुछ चीज नहीं है । तब देखिये कि न तो साध्य बना और न कोई हेतु बन सका । न इष्टान्त आविक बन सके । तब प्रकृत इष्ट बात भी विज्ञानवादी सिद्ध कैसे कर सकेंगे ? और, यदि करना चाहेंगे तो उनकी प्रतिज्ञामें दोष आ जायगा और हेतुमें दोष आ जायगा । प्रतिज्ञादोष तो स्ववचन विरुद्धकी वानसे स्पष्ट है जो लोग साध्य साधनके ज्ञानको केवल विज्ञप्तिमात्र कह रहे हो अर्थात् ये भी कुछ भ्रम-भ्रम नहीं है कि यह साध्य है यह साधन है । वह सब भी ज्ञानमात्र है तो मुंहहारा यह प्रतिज्ञा दोष स्ववचन विरुद्ध स्पष्ट ही आ रहा है । ये विज्ञानवादी नील पदार्थ और नील ज्ञान इन में भेद सिद्ध कर रहे हैं अर्थात् नील पदार्थ अपना सत्त्व भ्रमण रहता हो और नील ज्ञान अपना सत्त्व भ्रमण रखता हो ऐसी बात नहीं है, उनमें भेद है । वे दोनों एक हैं, क्योंकि दोनों एक साथ पाये जा रहे हैं । जैसे किसीको दो चन्द्रमाओंके दर्शन हो जायें तो बड़ा दो चन्द्र हैं तो नहीं, एक ही हैं । क्यों नहीं हैं दो चन्द्र कि उनका एक साथ पाया जाना देखा गया है । तो जैसे दो चन्द्रकी उपलब्धि एक साथ है इस कारण बड़ा कल्पनामें दो नहीं है, किन्तु एक है इसी प्रकार नील आदिक पदार्थ और तद्विषयक ज्ञान ये कोई दो नहीं हैं, एक ही है, विज्ञानमात्र है क्योंकि इनका एक साथ उपलब्ध पाया जा रहा है । इस प्रकारका मतव्य बनाकर ये विज्ञानवादी पदार्थ और ज्ञानमें एक साथ दर्शन और उपलब्ध बताकर एकत्वके एकान्तकी साथ रहे हैं तो मात्र ज्ञानमें ही तत्त्व है ऐसे एकान्तकी सिद्धि करना चाह रहे हैं । तो अब बतलाओ कि कैसे नहीं स्ववचनका विरोध होगा ? खुद ही तो धर्म धर्मोंके भेदको

वचन कह रहे हैं और हेतु दृष्टान्तका भेद बता रहे हैं। तो अद्वैत वचनके द्वारा कह रहे हैं तो उन वचनोका तो यो ज्ञानाद्वैतके, वचनका साध्य और धर्मादिकका भेद बताना यह विरुद्ध पड़ता है।

प्रमेयोंका निषेध करके ज्ञानमात्रके व्यवस्थापनमें स्ववचन विरोध— इस परिच्छेदमें यह प्रकरण चल रहा है कि एक दार्शनिक कहता है कि लोक केवल एक विज्ञानमात्र है। ज्ञान सत्त्वक सिवाय बाह्य भय कुछ है ही नहीं। जैसे कि लोगोको घट, पट, मकान, पुरुष, पशु, मक्षी आदिक दिखते हैं सो यह सब भ्रम है। है सब केवल एक ज्ञानमात्र। तब दूसरा दार्शनिक कहता है कि सब कुछ यह बाह्य पदार्थमात्र ही है। इन दो पक्षोमेंसे पहिले एकान्तकी भीमासा चल रही है। विज्ञान मात्र माननेपर उस विज्ञानमात्रकी सिद्धि कैसे हुई। इसके लिये अनुमान प्रयोगकी आवश्यकता हुई। उस आवश्यकताके प्रसंगमें यहाँ यह कहा जा रहा कि देखो अपने ही मुखसे साध्य है, साधन है, हेतु है, दृष्टान्त है आदिक भेदरूप वचन तो, बोल रहे हो और सिद्ध करना यह चाहते हो कि केवल एक विज्ञानमात्र ही है। तो ज्ञानाद्वैत की बात साध्य साधन हेतु दृष्टान्त आदिकके भेदसे शण्डित हो जाता है। यदि यह कहे शक्ताकार कि नील, पीत, आदिक पदार्थोंका वचन और नीलज्ञान, इनमें भेद है इसी प्रकार साध्य साधन हेतु, दृष्टान्त आदिकका भेद है तब एकत्वकी साधना करने की धार्ता शण्डित हो जाती है और यदि एकत्वकी रटन भ्रम भी लगाया तो नील पीत आदिक पदार्थोंका भेद नहीं सिद्ध होता उसमें फिर विरोध है। इस प्रकार अपने भेदरूप और भेदरूप दोनों ही वचनोंके विरोधसे डरता हुआ कोई अपने ही वचनका अभाव अपने ही वचनसे दिखाये तो भला कौन कहेगा कि यह पुरुष स्वस्थ है उन्मत्त नहीं है ? जैसे कोई यह कहे कि मैं सदा मौनव्रती हूँ तो यह कहना जैसे स्ववचन विरुद्ध है उसी प्रकार विज्ञानवादका अद्वैत कहना और उसमें प्रतिनियत होते हैं सर्व पदार्थ, इनकी चर्चा करना यह भी स्ववचन विरुद्ध है और भी सुनो ! विज्ञानवादियोंके यहाँ विशेष्य और विशेषणपदा सिद्ध नहीं होता है। और यो प्रतिज्ञा दोष होता है। नील पदार्थ और नील पदार्थका ज्ञान यह हुआ विशेष्य है और उनमें है भेद तो पदार्थ और पदार्थके ज्ञानमें भेद है। यहाँ तो विज्ञानवादी कहता है। तो पदार्थ और पदार्थका ज्ञान विशेष्य हुआ और उनमें भेद बताना यह विशेषण हुआ ऐसा तो ये विज्ञानवादी स्वयं नहीं मानते। तो जो केवल यही बात मानते कि लोकमें सिर्फ ज्ञान ज्ञान ही सत्त्व है और दिखने वाले ये सारे पदार्थ भ्रम है, इनका अस्तित्व नहीं है ऐसा मानने वालोंके कुछ भी सत्त्व सिद्ध नहीं हो सकता है।

पराम्युपगमके सहारे अनभिमत उपायसे अभिमतसाधनकी असंभवता यदि शक्ताकार यह कहे कि दूसरे लोगोंने तो माना है विशेष्य विशेषण तो उनके माने

अबसे हम प्रसङ्गकी सिद्धि बना लेंगे, फिर कोई दोष नहीं है। जैसे हम विज्ञानवादी ज्ञानको छोड़कर अन्य कुछ नहीं मानते और फिर हमें विशेष्य विशेषण साध्य साधन आदिक बतानेकी आवश्यकता हुई तो यह सब भेदकी बात बताना दूसरेके मतव्यसे हो जायगा। तब तो कोई दोष नहीं है। इस शङ्कके उत्तरमें कहते हैं कि दूसरेकी मानी हुई बातें तो असिद्ध हैं दूसरेके लिये। जैसे यहाँ विज्ञानवादी बौद्ध जो कुछ मानते हैं सो जो उनके सिद्धान्तमें है सो ही तो मानेंगे। अब कोई शासन जैन आदि की मान्यतासे सिद्ध करके अपना काम बनाना चाहें तो उनकी बात तो इनकी सिद्ध है ही नहीं, तो उनके मानने मात्रसे तो प्रसङ्गकी सिद्धि नहीं बन सकती। प्रसङ्गका साधन कब बनता है कि साधन और साध्यका व्याप्य व्यापक भाव सिद्ध होनेपर फिर दूसरेके द्वारा माने गए व्याप्यका मानना हो, उससे फिर कोई व्यापकके माननेकी सिद्धि करे याने व्याप्यका मानना व्यापकके माने बिना नहीं होता तो व्यापकका मानना जहाँ दिखाया तब तो प्रसङ्ग साधन है और यह बात केवल ज्ञानमात्र तत्त्व मानने वालोंके सम्भव नहीं है। क्योंकि इनमें विरोध है। अनेक बातें स्वीकार करनी पड़ेंगी तब ज्ञानमात्र ही है सब कुछ इसकी सिद्धि करनेका कुछ प्रयास बन सकता है।

सर्वज्ञ विसवादकोंके यहाँ पराम्युपगमसे स्वेष्ट साधनकी आवश्यकता— यहाँ शकाकार कहता है कि स्याद्वादियोंके यहाँ भी तो प्रतिज्ञा हेतु दोषकी बात कहना न बन सकेगा, विज्ञानवादियोंके प्रति। क्योंकि विज्ञानवादियोंकी दूसरी कुछ चीज मानी ही नहीं गई है। वह दोष माना ही नहीं गया है। तो दूसरेके मानने मात्रसे जब दूसरेकी सिद्धि नहीं है तो जैद्वियोंके मानने मात्रमें बौद्धोंको क्यों मानना पड़ेगा? विज्ञानवादी तो ज्ञानमात्रको छोड़कर अन्य कुछ नहीं मानते, गुण भी नहीं मानते, दोष भी नहीं मानते। दोष गुण आदिकका होना तो अपने माननेसे सिद्ध होगा, या जो लोग दोष गुण मानते हैं वह उनके माननेसे ही बनेगा। ज्ञानार्हत्वादियोंके ज्ञानमात्र साधनसे पहिले प्रतीतिके अनुसार वस्तुकी व्यवस्था की है और जैन आदिकने दोषके होनेकी व्यवस्था बनायी है। ऐसा यदि कोई समाधान दे तो फिर प्रतीतिके ही अनुसार वस्तुकी व्यवस्था होती है यह बात दिखाकर विज्ञानवादी बौद्धोंके लिए क्यों न वह समाधान बनेगा? जैसे कि जैन आदिकके लिए गुण दोष की सत्ता है तो हम सौगतोंके लिए गुण दोषकी सत्ता है तो हम सौगतोंके लिए ज्ञान मात्रकी सत्ता बन जाय। विचारसे पहिले तो सभी आदियोंके यहाँ ये अविवारत रमणीय रूपसे अर्थात् बिना विचारे ही सुन्दर जबे इस रूपसे प्रतीतिके अनुसार साध्य साधन व्यवहारकी प्रवृत्ति होती है, अन्यथा तो किसी भी सम्बन्धमें विचार ही नहीं बन सकता है। और जब विज्ञानमात्र सिद्ध हो गया तब फिर कोई भी साध्य साधन व्यवहारको फैला नहीं सकता। और विज्ञानमात्र सिद्ध होनेपर जैन आदिकको उस सम्बन्धमें दोष प्रकट करनेका अवकाश भी नहीं हो सकता। इस

प्रकार विज्ञानवादी स्याद्वादियोंके प्रति दूषण दे रहे हैं। अब इस उपालम्भके समाधानमें कहते हैं कि इस तरहका उपालम्भ देने वाले दार्शनिक विचारमें चतुरचित्त वाले नहीं हैं। कुछ भी निर्णीत बातका आश्रय करके अन्य अनिर्णीत रूपमें जो कि उम निर्णीतका अविनाभावी हो उसमें विचार चलता है, पर जिसके लिए सभी पदार्थों में विवाद है, साध्य साधन आदिक सभीमें संदेह है उसका तो कहीं भी विचार चल ही नहीं सकता। विचार तो उनके बना करता है जो किसी एक निर्णयमें तो हो। फिर उसके आधारमें अन्य जिसका निर्णय न बन सका ऐसे विषयोंमें विचार चले। पर जिसका निर्णय ही कुछ न हो, सभी साध्य साधन आदिकमें विवाद है तो उनका तो कहीं भी विचार नहीं बन सकता। इस तरह विचारसे पहिले भी अन्य विचारसे निर्णीत किए गए विषयमें ही साध्य साधनका व्यवहार बनता है और साध्य साधन आदिकके गुण और दोषका स्वभाव है वह भी निश्चित हो जाता है। यहाँ कोई ऐसा न सोचे कि जब अन्य विचारसे निर्णय बना तो अनवस्था दोष होगा। सो अनवस्था दोष नहीं आता, क्योंकि ससार तो अनादि है। कहीं किमी पुरुषकी रागादि न रहने से आकाशा दूर हो ही जाती है तो विचारान्तरकी अपेक्षा नहीं रखी जाती। कोई अनुप्य किसी भी विषयमें विचार चला रहा है तो वह चीज अभी निर्णीत नहीं हुई। पूर्णरूपसे सामने नहीं है तभी तो विचार चलता है और उन विचारोंकी फिर परम्परा बनती है, तो यह परम्परा बनती ही जाय और प्रकृत बातमें कुछ प्रवृत्ति न बने ऐसी अवस्था नहीं कह सकते, क्योंकि विचार चलता ही रहता है और जहाँ फिर राग नहीं रहता विचार रुक जाया करता है तो सिद्ध यही है कि कुछ निर्णय तो हों पहिले फिर उसके मान्यमसे उन पदार्थोंका भी विचार चले जिसके सम्बन्धमें कुछ भी निर्णय न हुआ हो। इससे स्याद्वादियोंका विज्ञानवादीके प्रति प्रतिज्ञादोष का प्रकट करना और हेतुके दोषको प्रकट करना यह युक्त ही है अर्थात् स्याद्वादीजनों में विज्ञानवादियोंके प्रति जो प्रतिज्ञा दोषकी और हेतु दोषकी बात प्रकट की है वह युक्त ही है।

पृथगनुपलम्भ व भेदाभावमें सम्बन्ध व्याप्ति सिद्ध न किये जा सकने की स्थितिमें विज्ञानमात्रकी सिद्धिकी अशक्यता—यह विज्ञानवादी शक्राकार पदार्थमें और पदार्थ विषयक ज्ञानमें जो भेदका अभाव सिद्ध कर रहा है वह इस ही चलपर तो कह रहा है कि वे दो पृथक उपलब्ध नहीं हो रहे हैं। लेकिन यह बात असिद्ध है। सम्बन्धकी जब तक सिद्धि न हो पृथक पाये जानेका अभाव और भेदका अभाव इन दोनों अभावोंमें जब तक सम्बन्ध सिद्ध न हो तब तक भेदका अभाव है यह सिद्ध नहीं किया जा सकता। याने पदार्थ और पदार्थ विषयक ज्ञान इनका पृथक कहीं दर्शन नहीं है, अतएव भेदका अभाव है। यो जो कह रहे हैं तो क्या इन दोनों में व्याप्ति है कि पृथक कोई चीज न पायी जाय तो वहाँ भेदका अभाव मानना

चाहिए। ये तो गायोके सीमकी तरह 'अग्न' पदार्थ हैं, उनमें क्या सम्बन्ध सिद्ध होगा ? जैसे धुँवाँ और अग्निके जब कार्यकारणभाव सम्बन्ध सिद्ध है कि अग्नि-तो कारण है धुँवाँ कार्य है। अग्निसे ही तो धुँवाँकी उत्पत्ति है। तो अब अग्नि और धुँवाँमें कार्यकारणभाव सम्बन्ध सिद्ध है तब कारणके अभावमें कार्यका 'अभाव' सिद्ध करना युक्त है। जहाँ अग्नि न हो वहाँ धूम नहीं है यह बात निराकृतासे कही जा सकती है। और जैसे सीसमपना और लुखपना—इन दोनोंमें व्याप्य व्यापक भाव सम्बन्ध है। लुखपना तो व्यापक है सीसमका वृक्ष यह व्याप्य है। तो यह सीसम है ऐसा कहनेमें यह तो सिद्ध हो ही जाता कि यह वृक्ष है। तो जब इन दोनोंमें व्याप्य व्यापक भाव सिद्ध है तब ही तो व्यापकके अभावमें व्याप्यका अभाव सिद्ध होता है। अर्थात् वृक्ष ही न-हो तो सीसम कहाँसे आयागा ? तो कार्य कारणभाव, व्याप्य व्यापक भाव सम्बन्ध सिद्ध होनपर ही एकके अभावसे दूसरेके अभावकी सिद्धि होती है अन्यथा नहीं, इस प्रकार भेदका होना और पृथक् चीजका पाया जाना इन '१' सम्बन्ध कही भी सिद्ध नहीं है। तब विरुद्ध होनेसे विज्ञानमात्र मानने वालेके सिद्धान्तमें पृथक् चीज को पाये जानेका अभाव भेदके अभावको सिद्ध करे ऐसा नहीं हो सकता। तब विज्ञानवादी जो यह कहता है कि सारा तत्त्व केवल विज्ञान मात्र है। क्योंकि वहाँ सबकी एकता उपलब्धि है अथवा पृथक्-पृथक् किसीकी उपलब्धि नहीं है, यह सिद्धान्त निराकृत हो जाता है। उक्त हेतुओंसे जब विज्ञानवादकी पुष्टि न हो सके तब विज्ञानवादी जो यह कहते हैं कि क्रमसे उपलब्धि नहीं है इस कारण पदार्थ, और पदार्थके ज्ञानमें अभेद है यह बात भी खण्डित हो जाती है क्योंकि मात्र और अभावमें सम्बन्ध सिद्ध नहीं है। अभेदका होना और पृथक् पृथक् न पाया जाना इन दोनोंका परस्पर सम्बन्ध असिद्ध है। कोई पूछे कि क्यों असिद्ध है ? भाव और अभावकी समानता क्यों है ? तो सुनो सादात्म्य सम्बन्ध तो अर्थ स्वभावके साथ नियमित होते हैं। तो इन सम्बन्धोंसे भेद सिद्ध नहीं किया जा सकता किन्तु पदार्थका अस्तित्व और स्वभाव निश्चित किया जाता है। रही अन्यापोहकी बात। जैसे घट कहना तो उसका अर्थ लगाना अधटव्यावृत्ति, तो ऐसा अन्यापोह पदार्थका स्वभाव नहीं है, वह तो तर्क वितर्कसे परखी जाने वाली बात है। अतः एकत्व साध्यके साथ, भावस्वभावके साथ अन्यापोहका सम्बन्ध नहीं जुड़ सकता है। अतः केवल विज्ञानमात्र ही 'तत्त्व' है 'ऐसा' कहना युक्तिहीन है। पदार्थ अस्त है, विज्ञान भी एक पदार्थ है, वह समस्त ज्ञोके ज्ञाननेकी व्यवस्था बनाया करता है।

असहानुपलम्भका अन्यापोहरूप अर्थ करके विज्ञान मात्र तत्त्वकी सिद्धि का विफल प्रयास विज्ञानवादी यहाँ असहानुपलम्भका अन्यापोहरूप अर्थ करके विज्ञानमात्र तत्त्वकी सिद्धि करना चाहते हैं लेकिन यह प्रतिषेध (अन्यापोह) एकान्त सिद्ध भी हो जाय यद्यपि अन्यापोह अर्थका स्वभावरूप नहीं है इस कारण भाव 'स्व-

भाव एतत्त्वके साथ ग्रन्थापोह वाले असहानुपलम्भका सम्बन्ध नहीं बनता। कदाचित् ऐसा प्रतिषेध-एकान्त सिद्ध भी कर लिया जाय तो भी विज्ञानमात्रकी सिद्धि नहीं होती क्योंकि "पृथक् न पाया जाय" इस हेतुसे ज्ञानमात्रकी सिद्धि होती नहीं है। नील पदार्थ और तद्विषयक ज्ञान-ये दोनो पृथक् नहीं पाये जाते, इसमें विज्ञानमात्र ही है यद कैसे अर्थ लगाया, कोई यह कह देगा कि नील पदार्थ मात्र ही है तो उसको क्या रोका जा सकेगा, और यदि विज्ञप्तिकी सिद्धि ही करते हो इस उपायसे तो वह हेतु सिद्ध हो ही जाना है, क्योंकि वहाँ ग्राह्य ग्राहक भाव सिद्ध हो गया। ग्राहक हुआ विज्ञान जिसमें कि ग्रह्य हो गये नीलादिक पदार्थ जो कि जाने गए और इसी प्रकार जैसे कि ज्ञान सिद्ध हुआ तो ग्राह्य अर्थ भी सिद्ध हो गए। वह ग्राह्य है यह, ग्राहक है इस तरह पृथक् उपलब्धि नहीं है नील पदार्थ और विज्ञानकी, इसमें केवल, विज्ञानकी सिद्धि नहीं की जा सकती।

१. सन्नोपलम्भमे प्रयुक्त मह-शब्दका 'एक' अर्थ करनेपर हेतुकी साध्य-समन्वय दूषितता—विज्ञानवादी विज्ञानमात्र तत्त्वको सिद्ध करनेके लिए यदि यह साधन-वचन कहे कि एककी उपलब्धि पायी जाती है इस कारण विज्ञानमात्र है सो यह हेतु भी असिद्ध है। क्योंकि यह हेतु तो साध्यसम हो गया। साध्य भी, यहाँ क्या कि विज्ञानमात्र एक ही तत्त्व है और साधन भी यही बना कि सिर्फ एककी उपलब्धि होती है। तो साध्य साधन दोनो समान हो गए तब साध्यकी सिद्धि कैसे होगी? साध्य तो, यह बनाया जा रहा है कि नीलादिक पदार्थ और तद्विषयक ज्ञान इनमें एकत्व है और हेतु-यह कहा जा रहा कि उनमें प्रककी उपलब्धि है तो बात तो बही रही। ज्ञानके उस एककी उपलब्धि होनेसे यही तो हेतु के अर्थका व्याख्यान है और सह शब्द जो है वह एका पर्यायवाची है। जैसे कहा जाता और सहोदर तो सहोदरका अर्थ क्या है? एक ही पेटमें उत्पन्न हुए याने जिस माँके उदरसे एक भाई उत्पन्न हुआ उसी उदरसे दूसरा भाई हुआ तो उसे कहते हैं सहोदर। तो सहका भी अर्थ एक है। तो इस तरह यह साध्यसम हेतु हो गया। जो साध्य सिद्ध करना था वही हेतुमें दिया जा रहा है। जैसे कोई कहे कि इस पर्वतमें अग्नि है अग्नि होनेसे तो क्या यह समीचीन हेतु है? नहीं है। तो इसी प्रकार, एककी उपलब्धि होनेसे एक विज्ञान ही है यह प्रयोग समीचीन नहीं है।

विज्ञानमात्र तत्त्व सिद्ध करनेके लिये प्रयुक्त एकज्ञान ग्राह्यत्व हेतुकी अनेकान्तिकता अब और भी सुनिये विज्ञानमात्र तत्त्व सिद्ध करनेके लिये यह हेतु बनाना कि एक ज्ञानके द्वारा ग्राह्य है इस कारण एक है तो यह हेतु अनेकान्ति दोषसे दूषित है। द्रव्य पर्याय और परमाणु ये सब एक ज्ञानके द्वारा ग्राह्य है पर एक तो नहीं हो गए। कथञ्चित इनमें नानापन है। द्रव्य और पर्याय ये एक मतिज्ञानके

द्वारा ग्राह्य है, पर इनमें सर्वथा एकत्व नहीं माना गया है। यह तो है जैनोंके दृष्टीत की बात। अब इन ही भाष्यमयिक श्रुतिकवादियोंकी बात देखी। ये लोग मानते हैं कि चक्षु आदिक एक ज्ञानके द्वारा संचित हुए रूपादिक परमाणु ग्राह्य होते हैं और इनके वचन भी है ऐसे कि जो सचिः ही हैं। जिनका विषय ऐस ५ विज्ञान स्वर्ण होता है तो एक ज्ञानके द्वारा संचित अनेक रूपादिक परमाणु जाने गए हैं लेकिन उन सबमें एकता तो नहीं मानी गई। इस प्रकार उन संचित रूपादिक परमाणुओंके भाव अनेकान्तिक दोष इस साधनमें आते हैं जो साधन अभी बनाये हैं कि एक ज्ञान द्वारा ग्राह्य है। तो विज्ञानभाव एक तत्त्व है एक ज्ञान द्वारा ग्राह्य होनेसे इस हेतुमें। प्रेमी दो प्रकारका अनेकान्तिक दोष बताया है। अब विज्ञानवादी योगाचारके यहाँ भी यही अनेकान्तिक दोष देखिये — ये मानते हैं कि एक सुगुप्तज्ञानके द्वारा समस्त ज्ञान परमाणु ग्राह्य हो जाते हैं तो देखिये। सारे ज्ञान परमाणु एक सुगुप्त ज्ञानके द्वारा जाने गए लेकिन वे ज्ञान परमाणु क्या एक बन गए। वे तो नाना ही हैं, इस प्रकार विज्ञान उन विज्ञानवादियोंके साथ यह एक ज्ञान ग्राह्यत्व हेतु अनेकान्तिक दोषसे दूषित होता है।

सहोपलम्भका अनन्यवेद्यता व एकलोभावोचनम् अथ करकेपर दोषमुक्तिका अभाव — अब यदि शकाकार यह कहे कि हम तो सहोपलम्भ नियम का अर्थ करते हैं अनन्यवेद्यता और यह अनुमान प्रयोग बनता है कि नील पदार्थ और नील पदार्थ विषयक ज्ञान इनमें एकता है, क्योंकि अनन्यवेद्य होनेसे। अनन्यवेद्यका अर्थ है नील पदार्थके ज्ञानसे अन्य कुछ भी नहीं है स्व सम्बेदनकी तरह। जैसे स्वसम्बेदन ज्ञान अनन्यवेद्य है, स्वयंके द्वारा ही जाना गया है। वहाँ अन्य कोई दूसरा नहीं है, इसी तरह नील पदार्थ और तद्विषयक ज्ञान इनमें भी एकता है। उत्तरमें कहते हैं कि ऐसा सोचनी यो संगत नहीं है कि अन्य लोग जैनादिक जनोंके तहाँ अनन्यवेद्यता असिद्ध है, क्योंकि नीलज्ञानसे जाना जा रहा है। अतः अनन्य वेद्यता हेतु देकर भी नीलादिक पदार्थ और नीलज्ञानमें एकता नहीं बतायी जा सकती है। अब शकाकार कहता है कि सहोपलम्भका यह अर्थ किया जायगा कि एकमेक रूप होनेके ढंगसे उपलब्धि हो रही है। जैसे चित्रज्ञान और चित्रज्ञानाकारमें एकमेक रूपसे उपलब्धि हो रही है और इसीलिए वहाँ चित्रज्ञान और वे नानाकार भिन्न भिन्न रूप से नहीं किए जा सकते। उनमें अक्षय्य विवेचनता है। तो इस तरह एकमेक रूपसे उपलब्धि होनेसे नीलादिक पदार्थ और तद्विषयक ज्ञानमें एकता सिद्ध हो जायगी। इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि यह साधन तो असिद्ध है क्योंकि नीलादिक पदार्थ और तद्विषयक ज्ञानमें अक्षय्य विवेचनता सिद्ध नहीं है। ये स्पष्ट रूपसे भिन्न-भिन्न रूपसे जाने जा रहे हैं। नील पदार्थ विषयक ज्ञान तो अन्तर देखमें जाना जा रहा है यह भीतरमें समझ बुद्धि है और नीलादिक पदार्थ बाह्यदेश रूपसे जाने जा रहे हैं, इस कारण इनमें अक्षय्य विवेचनता है ये एकमेक रूपसे उपलब्ध होते हैं यह बात

असिद्ध है ।

सहोपलम्भका एकदोलम्भ अर्थ करनेपर भी दोषभुक्तिका अभाव—
यदि शङ्काकार सहोपलम्भकी यह व्याख्या करे कि एक समयकी उपलब्धि होनेसे इसका नाम है सहोपलम्भ । मायने तत्त्वं एक समयमें ही पाये जायें उसे कहते हैं सहोपलम्भ हेतुमें एक विज्ञानमात्र तत्त्व सिद्ध करें तो यह प्रयास भी उनका व्यर्थ है, क्योंकि एक समयकी उपलब्धि होनेसे यदि एकता मान ली जाती है तो एक क्षणमें रहने वाले जो अनेक ज्ञान हैं वे भी तो एक साथ ही पाये जा रहे हैं तब वे भी एक बन बैठे । तो एक साथ पाए जाने वाले अनेक ज्ञानोंमें यह हेतु अनैकान्तिक दोषमें दूषित है । क्योंकि वे सब ज्ञान एक ही समयमें उत्पन्न हो रहे ऐसा बराबर सम्भवा जा रहा है । शङ्काकारने जो सहोपलम्भ हेतुसे विज्ञानमात्र एक तत्त्वको सिद्ध करनेके लिए जो दो चन्द्रका दृष्टान्त दिया था और उससे यह सिद्ध करना चाहा था कि जैसे दो चन्द्रका दर्शन भ्रमरूप है, सहोपलम्भ है । एक साथ दो चन्द्र दिख रहे हैं तो वहाँ यह सिद्ध होना है कि दो चन्द्र नहीं हैं, किन्तु एक है इसी तरह नील पदार्थ और तद्विषयक ज्ञान में एक साथ पाये जा रहे इस कारण ये भी भिन्न भिन्न नहीं हैं किन्तु एक हैं । सो यहाँ दो चन्द्रका दृष्टान्त देना साध्य साधनसे विकल है अर्थात् इसने न साध्य पाया जा रहा न साधन पाया जा रहा । जहाँ साध्य और साधन न पाये जायें, वह दृष्टान्त दृष्टान्त ही नहीं हो सकता । यहाँ साध्य तो है भेद सिद्ध करना और साधन बनाया है सहोपलम्भ । तो दो चन्द्र दिख रहे हैं उनमें भेद भी नहीं है और उस प्रकारकी उपलब्धि भी नहीं है । वस्तु स्वल्पमें स्वलक्षण की ये बातें निश्चित होती हैं । पर जो भ्रान्ति हैं, दो चन्द्र हैं, भ्रम है उनमें न तथोपलम्भ और न भेद दोनों ही सम्भव नहीं हो सकते । और, यदि दो चन्द्रोंमें अभेद भी सत्य माना जाय और तथोपलम्भ भी सत्य माना जाय तो भ्रम न कहलायगा । फिर यो दो चन्द्र सही ही मानने पड़ेंगे ।

एक साथ उपलब्धि व अनुपलब्धि की भी अभेदमाध्यके साथ व्याप्ति का अनियम—शङ्काकार कहता है कि असहानुपलम्भ अर्थात् एक साथ नहीं पाये जा रहे इस हेतुसे अभेदमान सिद्ध हो जायगा याने भ्रान्त भी साधन हो उस साधनसे भी साध्यरूप अभेद सिद्ध हो जायगा, क्योंकि अभावमें दोनों अभावोंका होना सम्भव नहीं है, यहाँ प्राकृतिक अभाव है दो चन्द्र । दो चन्द्र तो नहीं हैं इसलिए वह अभावरूप है और उसमें सहानुपलम्भका अभाव और अभेदका अभाव ये साध्य साधन भी अभावरूप हैं । तो अभावके अभावका होना सम्भव नहीं है, इस कारण दृष्टान्तको साध्य और साधनसे रहित बताना युक्त नहीं है । इस शङ्काके उत्तरमें कहते हैं कि इस तरह यदि भ्रान्तिको भी साध्य साधन वाला बना लीये तो अर्थके स्वभाव का कभी परिचय ही न हो सकेगा । सभी विज्ञान स्वलक्षण हैं, उनके क्षणक्षयका, विविक्त जितनी भी

सततिका भ्रम है उसका भी अनुमान ज्ञानमें परिचय हो जायगा फिर तो सभी विज्ञान केवल एकमात्र हो जायेंगे। उनकी सिद्धि अगर अन्यापोहके द्वारा सिद्ध करना चाहोगे तो अन्यापोहमान हेतुसे तो अन्य पोह ही सिद्ध होगा। उससे अर्थस्वभावका ज्ञान नहीं हो सकता। और भी देखिये। एक साथ उपलब्धि हो रही है, यही तो इस हेतुका अर्थ कर रहे हो याने दो चन्द्र एक साथ दिख रहे, ऐसा ही तो दृष्टान्त दे रहे और ऐसी ही प्रकृत सिद्धि करना चाहते हो तो यहाँ हेतु असिद्ध है। जैसे कभी एक पदार्थ में जिन्होंने दृष्टि लगाई है ऐसे अनेक पुरुष बैठे हो, जैसे कि राजदरबारमें बहुत दर्शक जन हैं - राजा भी बैठा है और कोई एक नर्तकी नृत्य कर रही है तो सभी लोग उस नर्तकीपर दृष्टि लगाये हैं। अथवा जो दूसरेके चित्तकी बात जानने वाले हो वे सब अर्थात् एक पदार्थकी ओर जिन्होंने दृष्टि लगाई है ऐसे पुरुष एक अर्थमें लगे हुई पुरुषबुद्धिकी ओर दूसरेके चित्तमें आये हुए अर्थको तो नहीं जानते हैं। तब हेतु असिद्ध हो गया क्योंकि वहाँ व्याप्ति नहीं बन सकी। एक साथ उपलब्धि हो रही है फिर भी वे एक नहीं हैं अनेक हैं, और स्पष्ट बात तो यह है कि एक साथ उपलब्धि भी बनी रहे और भेद भी बना रहे उसका निषेध नहीं है, क्योंकि प्रत्येक पदार्थकी उत्पत्ति अपने अपने कारणोंके नियमसे होती है। सारे पदार्थ एक साथ पाये जा रहे किन्तु वे अपने स्वरूपमें भिन्न-भिन्न। सबका उपादान निज निजका अलग-अलग है। तो एक साथ पाये जाये इनसे पदार्थोंमें अभेद सिद्ध करना यह नहीं बनता, क्योंकि एक साथ पाये जानेका अभेदके साथ व्याप्ति नहीं है। तो यह हेतु सदिग्ध व्यतिरेक है अर्थात् यहाँ व्यतिरेक व्याप्ति निश्चित नहीं, किन्तु उसमें संदेह है। एक साथ पाये जानेसे कहीं अभेद भी सिद्ध हो सकता है पर प्रायः भेद ही सिद्ध हो रहा है।

विज्ञानातिरिक्त पदार्थका उपयोग करते हुए भी अतिरिक्त अर्थके न माननेका आश्चर्य - यह एकान्त विज्ञानवादी जिसकी दृष्टि विपरीत हो रही दूसरों को समझानेके लिए शास्त्रको रचता हुआ या परमार्थसे शास्त्रको जानता हुआ उन दोनोंको और उस तत्त्वज्ञानको निराकृत करता है कि यह कुछ नहीं है, विज्ञानमात्रकी बात कह रहा और शास्त्र समझ रहा, दूसरेको समझा रहा, अनेकतत्त्वज्ञान कर रहा और फिर भी अन्य चीज कुछ नहीं मानता तो कितने आश्चर्यकी बात है ?

विज्ञानमात्रके आग्रहमें कहे गये वचनोंकी निग्रहार्हता - विज्ञानमानके आग्रहमें उत्पन्न वचन हैं याने अपने दृष्टिको सिद्ध कर सकने लायक वचन नहीं है और अपने पक्षसे विपरीत पक्षमें दोष भी नहीं दे सकते, इस कारण यह तो निग्रहके योग्य है। इसका वचन न कुछ सिद्धि कर सकता है न किसीकी वातमें दूधण दे सकता है, क्योंकि यह तो विज्ञानमात्र सिद्ध करनेपर तुला हुआ है। तो इसका कोई भी ज्ञान समीचीन नहीं है, इस कारण इसकी दृष्टि मिथ्या ही है। शङ्काकार है कि यह

कैसे कह दिया कि विज्ञानवादियोंके यहाँ कोई भी सम्बेदन सच्चा नहीं है । देखिये । ज्ञानाद्वैत तो सच्चा है, केवल एक विज्ञानमात्र है; अन्य बाह्य पदार्थ कुञ्चनही है । इस प्रकारका जो सम्बेदन है वह तो नहीं बनता है । इसके उत्तरमें कहेंते हैं कि विज्ञानवादियोंका विज्ञानाद्वैत समीचीन नहीं है । जब उस विज्ञानाद्वैतसे यह प्रश्न किया जायगा कि उसकी जानकारी स्वतः होती है या परसे होती है ? तो दोनों ही प्रकारमे जानकारी सम्भव न बनेगी । जैसे एक ब्रह्माद्वैतवादियोंका भी यह प्रश्न जब किया जाता है कि उसका परिचय स्वतः है या परत ? तो वहाँ ब्रह्माद्वैतका सिद्धान्त निराकृत हो जाता है । इसी प्रकार विज्ञानाद्वैतमें भी पूछा कि जानकारी स्वतः है या परत ? किसी प्रकार प्रतिपत्ति सम्भव नहीं है । बात यहाँ यह है कि जो साँस विज्ञान है अर्थात् अक्षयहित जो विज्ञान है वह कयञ्चित् क्षणिक है ऐसी प्रतीति उसके सम्बन्ध में है । परन्तु जो निरक्ष विज्ञान है उसका सम्बेदन किसी भी प्रकार नहीं होता और सम्बेदनके अनुसार ही प्रतीति मानना चाहिए ऐसी प्रतीतिके अनुसार जब निरीक्षण करते हैं तो विज्ञानवादियोंका यह विज्ञानाद्वैत मिथ्या सिद्ध होता है ।

विज्ञानमात्रकी मोक्षशास्त्रीप्रधान अन्तिम उपाय विज्ञानाद्वैतवादियोंका यह विज्ञान अनन्त है और वह चित्तस्वरूप है माने जो विचार उठा, जो ज्ञान बना ऐसा एक एव निरक्ष निरक्षज्ञान विज्ञान कहलाता है तो विज्ञानवादियोंने भी निरक्षज्ञान माना, जिस ज्ञानके और अर्थ नहीं किए जा सकते । अक्ष होते होने ऐसा परम अक्ष जिसका भागे अक्ष न हो, यो है विज्ञान अर्थात् विज्ञानवादियोंका तत्त्व और ब्रह्माद्वैतवादी भी ब्रह्मको ज्ञानस्वरूप मानते हैं । वे ऐसा निरक्ष मानते हैं कि सर्वलोक में एक ही विज्ञान फैला हुआ है । ब्रह्म भी निरक्ष है, उसका अवसर नहीं मानने । तो जिस निरक्ष व्यापक एक ज्ञानकी स्वतः प्रतिपत्ति हो ता ब्रह्माकार और ब्रह्मकारका भेद मानना ही होगा । परत प्रतिपत्ति हो तो वह पर मानना ही होगा फिर अद्वैत कहाँ रहा ? इसी प्रकार विज्ञानवादियोंके विज्ञानकी स्वतः प्रतिपत्ति है तो ब्रह्माकार और ब्रह्मकार मानना ही होगा । यदि परत प्रतिपत्ति है, विज्ञानवादीने जो पर माना है वह द्वैत हो गया, अद्वैत कहाँ रहा ? तो इस प्रकार अन्तरङ्ग मयका एकान्त करनेपर केवल ज्ञान ज्ञानमात्र ही है, ऐसा एकान्त करनेपर अनुमान आगम आदिक जो भले उपाय तत्त्व है वे सम्भव नहीं हो सकते ।

वहिरङ्गार्थतकान्ते प्रमाणाभास निह्वानम् ।

सर्वेषां कार्यसिद्धिः स्याद्विरुद्धार्थभिवाचिनाम् ॥ ८१ ॥

वहिरङ्गार्थताका एकान्त करनेपर प्रमाणाभासका लोप हो जानेसे विरुद्धार्थ कथनकी भी सिद्धि का प्रसङ्ग--वहिरङ्ग पदार्थका एकान्त माननेपर प्रमाणाभास सिद्ध न होगी और तब सभी दार्शनिकों या सभी पदार्थोंके अपने अपने

कार्यकी सिद्धि हो जायगी। चाहें बाँट विरुद्ध धर्म भी बह रहे हों, पर जब अन्तरङ्ग धर्म नहीं मानते, केवल बहिरङ्ग धर्म माने ये सब बाह्य पदार्थ ही जाने जाते हैं तब प्रमाणाभास रहेगा नहीं, सभी प्रमाण ही जायेंगे। तो सबकी अपने अपने इष्टकी सिद्धि हो जायगी। पूर्ण कारिका में बताया गया था कि अन्तरङ्ग धर्म अर्थात् केवल विज्ञानमात्र तत्त्वका एकान्त करनेपर यानि विज्ञानके अतिरिक्त अन्य कुछ न माननेपर विज्ञानकी सिद्धि नहीं की जा सकती। और है भी नहीं ऐसा कि पदार्थों में कोई तत्त्व न हो। अब इस कारिकामें कह रहे हैं कि जो लोग ज्ञान प्रमाणको नहीं मानते केवल बहिरङ्ग धर्मज्ञानको छोड़कर अन्य पदार्थ यही मात्र मानने तो उनके यहा प्रमाणाभास बननेसे सभीके कार्यकी सिद्धि हो जायगी। फिर यह निर्णय देना कठिन है कि यह बात सही है, यह बात गलत है।

बहिरङ्गार्थतावादपक्षका वर्णन-- अब यहाँ बहिरङ्ग धर्मके एकान्त मानने वाले समर्थन करते हैं कि जो कुछ भी ज्ञान हो रहा है वह सब साक्षात् अथवा परम्परा में बाह्यपदार्थोंमें प्रतिबद्ध ही है। जैसे किसीको अग्निका प्रत्यक्ष ज्ञान हो रहा है तो वह प्रत्यक्ष ज्ञान अग्नि पदार्थसे प्रतिबद्ध है। प्रतिबद्धका अर्थ है विषयभूत। अथवा यही विषय है जो जानने जाना। और, जैसे अग्निका किसीने अनुमानसे ज्ञान किया इस पर्वतमें अग्नि है धूम होनेसे तो वहाँ भी जो अग्निका परोक्षज्ञान हुआ वह भी अग्नि पदार्थसे प्रतिबद्ध है। स्वप्नमें कोई चीज दिखती है तो स्वप्नमें भी जो विचार चलता है, ज्ञान चलता है वह भी बाह्य पदार्थसे प्रतिबद्ध है। सभी ज्ञान विषयाकारसे प्रतिभासित होते हैं। कोई ज्ञान स्वतः अपना क्या स्वरूप रखेगा? बाह्य पदार्थोंका आकाररूपसे वह ज्ञान बनता है उससे यदि शून्य है ज्ञान तो और स्वयंज्ञान में क्या रखा है? ज्ञानका जो निर्माण हुआ, ज्ञानका जो आकार बना, विकल बना वह बाह्य पदार्थ विषयोंके आकाररूप बना। तब वास्तविक तो बाह्य पदार्थ हैं ही इसी बातको अनुमान प्रयोगसे समझ लीजिए कि यह विवादापक्ष विज्ञान साक्षात् अथवा परम्परासे बाह्य पदार्थोंसे प्रतिबद्ध है, क्योंकि यहाँ पदार्थोंके आकारका ही प्रतिभास है। जैसे अग्निका प्रत्यक्ष ज्ञान हुआ तो उस प्रत्यक्षज्ञानमें भी अग्नि ही प्राची और अग्निका परोक्षज्ञान हुआ अनुमान आदिकके ढंगसे तो वहाँ भी विषयमें अग्नि ही प्राची। तो यो सर्व कुछ प्रतिभास बाह्य पदार्थोंसे प्रतिबद्ध है उसी प्रकार स्वप्न दर्शन भी बाह्य विषयाकारका ही निर्माण है यानि ज्ञान स्वयं कुछ नहीं है, किन्तु बाह्य पदार्थोंका ही वह प्रकाश है इस तरह बहिरङ्ग धर्म ही वास्तविक है ऐसा एकान्त मानना ही चाहिए, क्योंकि सर्वज्ञान बाह्य पदार्थोंके विषयपनेका ही अभिनिवेश है। एक अभिप्राय है पदार्थ तो बाह्य ही सब कुछ है ऐसे बहिरङ्ग धर्मकी वास्तविकता मानने वालोंने अपना मतव्य रखा।

बहिरङ्गार्थताके एकान्तमें परस्पर विरुद्ध शब्द जानोका भी परमा-

अर्थनः स्वार्थसम्बन्धकी प्रमत्ति अब बहिरङ्गार्थतैकान्तके समाधानमें कहते हैं कि देखिये मनुष्योंके जो संकेत हैं और उन संकेतोसे प्रतिबद्ध जो पदार्थ हैं, शब्द हैं सो वहाँ परस्पर विरुद्ध शब्द और ज्ञानोमें भी अपने अर्थका सम्बन्ध बन जायगा, ऐसा प्रसंग आ बैठेगा। यदि केवल बाह्य अर्थको ही माना जाता है और फिर उसका प्रतिभास मानकर बाह्य पदार्थोंकी मुख्यता दी जाती है। ज्ञान स्वयं अपने आपमें कोई सत्त्व नहीं रखता ऐसी बात कहनेपर जितने भी शब्द हैं, जितनी भी बुद्धियाँ हैं, चाहे वे परस्पर विरुद्ध हों ऐक्य परमार्थसे उन सबका स्व अर्थसे सम्बन्ध मानना पड़ेगा। परन्तु है तो नहीं ऐसा। जैसे कोई बोले कि एक तृणके अग्र भागपर १०० हाथी बंटे हैं तो अब शब्द तो हो गए, कुछ प्रतिभास भी हुआ, मगर क्या वहाँ इस प्रकारका पदार्थ भी है? इस पद्धतिसे इन वचनोका अपने विषयभूत अर्थमें सम्बन्ध नहीं है। या स्वप्नादिकमें जो कुछ भी ज्ञान चलते हैं उन ज्ञानोका भी उनके विषय-भूत पदार्थमें सम्बन्ध नहीं है। जैसे सो तो रहे है कमरेमें और स्वप्न आया कि बहुत बड़ा तालाब है मगर है, मगरने मुझे पकड़ लि, आदि जो नाना स्वप्नज्ञान होते हैं वहाँ ज्ञान तो हुआ पर न तालाब है, न मगर है, न कोई घटना ऐसी हुई है, लेकिन अब यहाँ बहिरङ्ग पदार्थोंका ही एकान्त किया जा रहा हो और प्रतिभास माना जाना हो औपचारिक चीज नो वहाँ ये सब चीजें आ जानी चाहिए। पर न तो तृण के अग्रभागपर १०० हाथी हैं और न स्वप्नमें समझा गया कोई पदार्थ है क्योंकि इस प्रकारका वहाँ सम्बन्ध ही नहीं है, इस कारण बहिरङ्ग पदार्थका एकान्त मानना, अन्तरङ्ग ज्ञान कुछ भी नहीं है, ऐसा आगह सगत नहीं है।

शकाकार टांग लौकिक व अलौकिक दो अर्थ करके दोषोपलम्भके निराकरणका प्रयास अब शकाकार कहता है कि देखिये पदार्थ दो प्रकारके होते हैं, लौकिक और अलौकिक। लौकिकका अर्थ है जिसके विषयसे लोकको, साधारण जनोको संतोष हो जाय वह तो लौकिक है नो वह उन लौकिक जनोके लिये सत्यपनेसे माना गया, ज्ञानका विषयभूत है जिस विषयमें साधारण लौकिक जनोको संतोष न हो, किन्तु शास्त्रके ज्ञानने वाले महान आत्माओको संतोष हो वह अलौकिक अर्थ कहलाना है। सो कलोक धर्ममें स्वर्ग नरक आदिक आते हैं और स्वप्नमें होने वाले ज्ञानके विषयमें आते हैं और स्वप्नमें होने वाले ज्ञानके विषयमें आते हैं तो ये पदार्थ सब हैं। स्वप्नमें भी जो माने गए वे भी हैं। क्योंकि जो सर्वथा अव्यक्तमान हो ऐसे अविद्यमान पदार्थोंके प्रतिभास और वचन तो ही नहीं सकते। जो बात कभी भी न हो, कैसा ही मरव न हो उसका नाम संज्ञा वचन भी नहीं हुआ करता। अब रही सरविषाण जैसी बात तो भावान्तर स्वभाव रूपसे सरविषाण आदिकका प्रतिभास तो होता है। जैसे द्वारका भी प्रतिभास है, विषाणका भी प्रतिभास है। अन्य जगह सीप दिसती है यहाँ नहीं। तो भावान्तर स्वरूपमें सर विषाण आदिकका प्रति-

भाग होता है तब उसका सम्भव होना वन ज्ञायमा और गरविषाणु शब्दका वचन भी वन घँटेगा, क्योंकि वह भौतिक पदार्थ है भाषारण लोग के ज्ञानके बहिर्भूत है।

अन्तरङ्ग अर्थ (विज्ञान) न मानकर मात्र बहिरङ्ग अर्थ माननेपर इष्ट सिद्धि की अक्षय्यता—अब उक्त शब्दोंके समाधानमें कहने हैं कि यह सब बात कहना भी एक भौतिक विचार ही है। आमतो मध्यमे जो ज्ञान होता है वह निरासम्भन ही है, क्योंकि ज्ञान होनेमें स्वप्न प्रत्यक्षकी तरह। इस प्रकार परार्थानुमानके ज्ञान का जो बोध है जो परार्थानुमान ज्ञान अपने अर्थमें प्रतिबद्ध है या अपना नहीं, ऐसे अर्थमें प्रतिबद्ध है? यदि कहो कि वह परार्थानुमानका ज्ञान अपने अर्थमें नहीं किन्तु अन्य अर्थमें प्रतिबद्ध है तब फिर उस शब्दोंके द्वारा विचारणा और विषयकार प्रमाणात् का हेतुमें व्यभिचार आता है। परार्थानुमान ज्ञान अगर विचार रूप है तो भी अपने अर्थमें प्रतिबद्ध नहीं है। तो किया गया ना व्यभिचार। अभी तो यह कहा जा रहा था कि जो कुछ भी ज्ञान होता है वह अपने विषयभूत अर्थमें प्रतिबद्ध होता है लेकिन यहाँ परार्थानुमान वाले ज्ञानको अपने अर्थमें प्रतिबद्ध नहीं माना जा रहा। यदि कहो कि परार्थानुमानका ज्ञान अपने विषयभूत अर्थमें प्रतिबद्ध है तो जितने भी मध्येदन है ज्ञान है उन सबका मविषय रूपमें विरोध हो जायगा, उनका आसम्भन सहितपना सिद्ध नहीं होता। परार्थानुमान ज्ञान भौतिक अर्थका आसम्भन करनेमें लौकिक अर्थके आसम्भन करने रूप साध्यमें हेतुका व्यभिचार व विरोध न होगा। इस वाक्यावर कहते हैं कि लौकिक अर्थ और भौतिक अर्थ उनके आसम्भन से रहित अनुमानके द्वारा हेतुका व्यभिचार और विरोध उनके लो अर्वास्थित हैं। लोक और भौतिक अर्थका जो कि परस्पर प्रिद्ध है एक ही बार एक ही अनुमानमें उनका सम्भव नहीं हो सकता। इस तरह बहिरङ्ग अर्थका एवात्मपना भी समीचीन नहीं है जिस अन्तरङ्ग अर्थका एकान्तपना सही नहीं है। इस परिच्छेदमें दो विचारोंकी भीमासा चल रही है। कोई लोग मानते हैं कि सिर्फ ज्ञान ही सत्य है, बाह्य पदार्थ मिथ्या हैं, तो कोई कहते हैं कि बाह्य पदार्थ ही सत्य हैं, ज्ञान तो उनका एक प्रति-भासमात्र है। तो यहाँ तक उन दोनों एकान्तोंकी भीमासा करके यह सिद्ध किया कि केवल अन्तरंग अर्थका एकान्त करना भी समीचीन नहीं है और बाह्य पदार्थोंका एकान्त करना भी समीचीन नहीं है।

विरोधान्नोभयेकप्यं स्याद्वादन्यायविद्विषाम्।

अवाच्यतेऽन्तेप्युक्तिर्नावाच्यमिति युज्यते ॥८२॥

अन्तरङ्ग अर्थ व बहिरङ्ग अर्थ मानने विषयमें उभयेकान्त व अवाच्यतेकात का निराकरण अन्तर्ज्ञानका एकान्त और बहिर्ज्ञानका एकान्त युक्तिसिद्ध न रहा। अर्थात् जो दार्शनिक ऐसा मानते हैं कि एक विज्ञान ही सत्य है, बाह्य पदार्थ कुछ भी

तत्त्व नहीं है और कोई दार्शनिक ऐसा मानते कि ज्ञान क्या है ? वह तो पदार्थोंका एक प्रकाश है । तत्त्व तो बाह्य पदार्थ ही है । यो दोनों दार्शनिकोंके एकान्त जब निराकृत हो गए तब तृतीय दार्शनिक कहता है कि अन्तर्ज्ञेय, एकान्त बहिर्ज्ञेय, एकान्त का एक साथ मानना स्वीकार कर लीजिए । जब दोनों एकान्तोंमें विरोध है और एकान्त सही नहीं बनता तब दोनों ही मान लीजिए । इसके उत्तरमें कहते हैं कि जो लोग स्याद्वाद नीतिसे विद्वेष रखते हैं अर्थात् अपेक्षा और दृष्टि बनाकर धर्मका निर्णय नहीं करते हैं उनके यहाँ इन दोनों एकान्तोंका एक साथ मानना विरोध है । अतः उभय एकान्त भी सही तत्त्व नहीं है । तब चतुर्थ दार्शनिक कहता है कि तब तो अन्तरंग एकान्त और बहिरंग एकान्त दोनोंही अवाच्यता स्वीकार कर लीजिए अर्थात् यह तत्त्व अवक्तव्य ही है । इसके समाधानमें कहते हैं कि यह बात तो स्ववचनवाधित है और इस स्ववचनवाधितताका वर्णन पहिले अनेक बार किया जा चुका है । तत्त्व अवक्तव्य है तो गुण भी कैसे अवक्तव्य बन गया ? अतः स्याद्वादका आश्रय करनेपर कहा जाय तो कोई दोष नहीं है और स्याद्वादके आश्रयमें यह बात सिद्ध होती है कि कथञ्चित् अन्तर्ज्ञेय है परमार्थ, कथञ्चित् बहिरङ्ग तत्त्व है परमार्थ । और क्रमविवक्षामें दोनों ही बातें हैं और एक साथ कहा नहीं जा सकता इस कारण अवक्तव्य है । अब इस ही बातको विवरण सहित बताते हैं कि किस दृष्टिमें किस प्रकारसे यह तत्त्व सिद्ध होता है ?

भावप्रमेयापेक्षाया प्रमाणाभासनिवृत्तः ।

बहिः प्रमेयापेक्षाया प्रमाणं तन्निमित्तं च ते ॥ ८२ ॥

स्याद्वादका आश्रय करनेपर अन्तर्ज्ञेय अर्थका यथार्थ निर्णय — भावप्रमेयकी अपेक्षामें तो प्रमाणाभासका अपलाप निराकरण होता है । तो जब भावप्रमेयकी दृष्टि रखते हैं, भावप्रमेय है ज्ञानतत्त्व, जो जान रहा है जो दिखता है उसकी मुख्यतासे देखते हैं तब प्रमाणाभास कुछ नहीं रहता और जब बाह्यप्रमेयकी अपेक्षासे देखते हैं तो प्रमाण भी है कोई और कोई प्रमाणाभास भी है ऐसा है प्रभो ! आपके सिद्धान्तमें सही बताया गया है । जितने भी सम्बेदन है सभी सम्बेदन स्वसम्बन्धित होते हैं । जो भी जान होता है चाहे बाह्यपदार्थ विषयक भी ज्ञान हो तो चाहे बाह्य पदार्थके निर्णयमें थोड़ा समझना भी पड़ेगा, युक्तका सहारा भी लेना पड़ेगा, किंतु जो जान जान रहा है वह ज्ञान चेतन है । 'है' और कोई कार्य कर रहा है ये बातें तो जानने वालेके ज्ञानमें स्पष्ट रहा करती हैं । तो स्वसम्बेदन कथञ्चित् प्रमाण है । उसकी अपेक्षासे सर्व प्रत्यक्ष है, सम्बेदनकी स्थितिमें इस सम्बेदन करने वालेके ही प्रकारके अनुभव चलते हैं, चाहे उसपर कोई उपयोग दे अथवा न दे । एक तो यह है — मैं हूँ, इस तरहका प्रत्यक्ष रहता है । दूसरे समझदार हूँ, चेतन हूँ तो सत्त्व और चेतनत्वकी दृष्टिसे सभी ज्ञानोंमें स्वसम्बेदनकी प्रमाणता है, उसकी अपेक्षासे देखा

जाय तो सभी सम्बेदन प्रत्यक्ष है। उस दृष्टिमें कुछ भी प्रमाणाभास नहीं है। यहाँ यह बात समझनी चाहिए कि जैसे किसी गुरपने सीपकी चाँदी ममका धाने वहाँ सीप है, चाँदी नहीं है और उस सीपकी चाँदी ममका तो बाह्य पदार्थोंके निर्णयमें तो युक्ति और श्रम होगा मगर उस ममकमें भी चाँदो चाँदी ही समझा पर जो ज्ञान बन रहा है जो प्रतिभाम हो रहा है वह उसको स्पष्ट है, प्रत्यक्ष है, उसकी दृष्टिमें प्रमाणाभास कुछ नहीं है। यहाँ तो ज्ञान है और उसका परिणामन बसा करना है, वही प्रमाणाभास कुछ नहीं है। स्वसम्बेदनकी अपेक्षामें सभी सम्बेदन प्रत्यक्ष हैं। इस बाह्य धार्मिकवादी भी विवाद नहीं करते। उनके यहाँ भी ऐसा मिथ्या माना है कि गमन बित्तोंके चेतना अर्थात् ज्ञानक्षण आत्मसम्बेदन रूप होने हैं और प्रत्यक्ष होते हैं याने प्रत्येक ज्ञानक्षण अपने स्वरूपका सम्बेदन करता है अतएव प्रत्यक्ष है। हाँ, यह बात अवश्य है कि उनका यह स्वसम्बेदन प्रत्यक्ष निरिक्त्य है। ऐसा जो धार्मिकवादी कहते हैं वह अयुक्त है, क्योंकि स्वका और पदार्थका निश्चय किण्व बिना प्रत्यक्षपत्नेकी उपपत्ति नहीं होती है। जिस किसी भी वस्तुको प्रत्यक्षसे जाना तो उस जाननेके सम्बन्धमें ही वानोका निश्चय है। एक तो जो पदार्थ जाना जा रहा है उस पदार्थका जानन हो रहा है, दूसरे जो स्वयं जानन बन रहा है वह सम्बेदन अपने आपमें प्रत्यक्ष हो रहा है। तो जैसे किसी भी पदार्थको हम समझते हैं वहाँ दो निर्णय पड़े हुए हैं— एक निर्णय तो यह है कि यह पदार्थ ऐसा ही है, अमुक यत्र ही है। दूसरा निर्णय यह कि यह मैं जो जान रहा हूँ यह ज्ञान मेरा सही है। तो प्रत्येक ज्ञानमें अपने आपका और बाह्य पदार्थका निर्णय बसा हुआ ही रहता है, इस कारण किसी भी सम्बेदनको निर्विकल्प नहीं कह सकते। प्रत्येक ज्ञानमें विकल्प है, आकार है, प्रतिभाम है, वस्तु-विषयक परिच्छेदन है। हाँ, रागद्वेष विकल्प न रहे ऐसा भी ज्ञान होना है, यह कहा जाय तो यह युक्तिमङ्गल बात है।

सम्बेदनपद्धतमें सवेदनोंको प्रत्यक्ष न माननेमें दोषागतिका दिग्दर्शन सर्व सम्बेदनके प्रकारसे प्रत्यक्ष है, ऐसा न माननेपर अर्थ यह होगा कि उस ज्ञानका किसी अन्य हेतु सादिकसे अनुमान किया जायगा। जिस सम्बेदनने किसी पदार्थको जाना, पदार्थको तो जान लिया। अब उस ही सम्बेदनको यदि प्रत्यक्ष स्वयं न माना जाय, अन्यसे उसको प्रमाण माना जाय तो इसका अर्थ है कि जितनी भी बुद्धिवाँ होती हैं उन सबका अन्य चिन्हमें प्रमाण बनेगा। और कोई यह कहे कि अन्य चिन्हमें प्रमाण बनना आदिक हमें इष्ट है तो ऐसा इष्ट हो सकना युक्त नहीं हो सकता। क्योंकि उस परोक्ष ज्ञानका ग्रहण करने वाला कोई साधन नहीं है। मीमांसकका सिद्धान्त है ऐसा कि जितने भी ज्ञान होते हैं वे सब बाह्य पदार्थोंको जाना करते हैं। पर ज्ञान खुदका ज्ञान नहीं कर पाता। तो इसके मायने यह हुआ कि ज्ञान परोक्ष रह गया तो ऐसे परोक्ष ज्ञानको जता देने ऐग कोई साधन नहीं है। उस बुद्धिके प्रकट

करनेके लिए कोई कहे कि पदार्थका ज्ञान हुआ यही लिङ्ग बन जायगा । ज्ञान किसी पदार्थका ज्ञान तो करता ही है । तो वही ज्ञान चिन्ह बन जायगा । जिमसे कि इस सम्बेदनका पता हो जाय तो यह बात भी युक्त नहीं है । क्योंकि वह साधनके विशेषण रूप सिद्ध नहीं हो सकता । वे तो सब समान है । किसी चिन्हसे जाना तो चिन्हका ही ज्ञान हुआ, सम्बेदनको कैसे जाने ? वहा भी अन्य अनुमान बनाना पड़ेगा और फिर समझिये - जो ज्ञान स्वयं अप्रत्यक्ष हुआ वह पदार्थके ज्ञानसे अनुमानने लगाया जाय, इस प्रकारका जो अर्थ ज्ञान है सो क्या वह कर्मरूप होकर अर्थको प्रकट करे ऐसा क्या उस परोक्ष ज्ञानका साधन माना जायगा ? पदार्थ तो असिद्ध है तो प्रकट-पना भी असिद्ध हो जायगा । सो ऐसी बात नहीं कह सकते, वह बाह्य देशसे सम्बन्ध रखता हुआ प्रत्यक्ष अनुभवमें आता है । कोई ऐसी मनमें शक न रखे कि पदार्थ तो दूर है ज्ञान दूर है । तो पदार्थकी असिद्धता होनेसे पदार्थकी प्रकटता भी असिद्ध हो जायगी सो बात नहीं ।

ज्ञानके अस्वसवेदित्वकी विकल्पामहता—अच्छा बताओ । वह अर्थको प्रकट करने वाला जो भाव है उसे पदार्थका धर्म मानते हो कि ज्ञानका धर्म मानते हो ? यदि कहो कि पदार्थका जो प्रकाश होता है, पदार्थकी जो समझ बनती है वह पदार्थका धर्म है । तो पदार्थका परिज्ञान करने वाले ज्ञानने फिर इसकी कोई विशेषता न रही, क्योंकि ज्ञान भी पदार्थका परिच्छेद करने वाला है और परिच्छेदन धर्म अर्थ में भी आ गया तब पदार्थको जानने वाले ज्ञानसे कोई विशेषता न रही । अर्थ प्राकट्य में तो उभरी असिद्ध है । वह साधन बन ही नहीं सकता है । अर्थ परिच्छेदक ज्ञानसे जो समानता है तो इसके मायने यह है कि जैम अर्थ परीक्षक है अनुमानकी अपेक्षा रखता है इसी प्रकार अर्थ प्राकट्य सम्बेदन सभी अनुमानकी अपेक्षा रखने लगेगे या जिस ज्ञानको स्वसम्बेदी नहीं माना है तो वह अन्य अनुमान आदि की अपेक्षा करता है इसी प्रकार अर्थ प्राकट्य नामका अर्थ धर्म भी अन्य अनुमानकी अपेक्षा करने लगेगा । ज्ञान जो कि परिच्छेदक किया गया वह बन जाय प्रत्यक्ष यह बात ठीक नहीं कही जा सकती । जैसे कि अन्य सत्तानके द्वारा जो अर्थका परिच्छेद किया गया यानि अन्य पुरुषमें उत्पन्न होने वाले ज्ञान क्षणसे जो पदार्थ परिज्ञान होता है उससे दूसरे अर्थका परिचय तो न हो जायगा । इस कारणसे मानना होगा कि सम्बेदन प्रत्येक अपनी दृष्टिमें प्रत्यक्षरूपसे ही है नभी बाह्य पदार्थका वह प्रत्यक्ष कर सकता है, ऐसा नहीं हो सकता कि ज्ञान तो स्वयं प्रत्यक्ष न रहा करे और बाह्य पदार्थ प्रत्यक्ष बन जाया करे । शङ्काकार कहता है कि बाह्य पदार्थ तो प्रत्यक्षरूप है इस कारणसे उन बाह्य पदार्थोंका धर्म जो अर्थ प्राकट्य है वह भी प्रत्यक्ष सिद्ध हो जायगा । सो यह शङ्का त्रिकुल असंगत है यदि अर्थ धर्म प्रत्यक्षभूत हो जाता तो इसके माने यह है कि पदार्थ स्वतः प्रत्यक्ष बन गया पर ऐसा है कहाँ ? पदार्थ स्वतः प्रत्यक्ष बनता

ट्य अपने आप ही समझा जा रहा है, तो कैसे कहा जा सकता है कि ऐसा कहने वाले की बुद्धि विरहीत नहीं है। और इस ही कारण जो अर्थ प्रकाश है, जिसे अर्थ, धर्म, कर्मा, पदार्थका ज्ञान कहो, हुआ तो ज्ञानसे ही उत्पन्न मगर माना जा रहा है पदार्थका धर्म, तब उसमें परोक्षज्ञानसे विवेकता क्या आयी? जिस कारणसे वह अर्थ प्रकाश उस ज्ञानके परिचयका साधन बन सके। अब जैसा पुरुष आत्मा और यह अर्थ प्रोक्तंय इनमें यदि यह कहेंगे कि आत्मा तो स्वसम्बिद्धित है इस कारणसे अर्थ प्राकट्यसे अन्तर आ-जायगा। तब देखिये। कि परोक्ष ज्ञान और स्वसम्बिद्धित पुरुष इन दोनोंमें से और परोक्षज्ञान और स्वसम्बिद्धित अर्थ प्रकाशसे किसी भी एक से पदार्थकी परि-समाप्ति हो जायगी। अर्थात् परिचय बन जायगा तब परोक्षज्ञान माननेसे फायदा क्या रहा? स्वसम्बिद्धित अर्थ परिच्छेदने ही अर्थात् उस अर्थज्ञानसे ही अपने अर्थका ज्ञान सिद्ध हो जाता है। तब परोक्षज्ञान अकिञ्चित्कर हो जाता है। ये शङ्काकार मीमांसक ज्ञानको परोक्ष मानते हैं याने ज्ञान पदार्थको तो जानता है, पदार्थका जो ज्ञान हुआ वह तो स्पष्ट है स्वसम्बिद्धित है। समझने आ गया कि यह अमुक पदार्थ है, अब उस पदार्थको जाननेवाले ज्ञानको समझनेके लिए अन्य उपाय ही जरूरत पड़नी है। तो यहाँ ज्ञानको स्वसम्बिद्धित नहीं माना, परोक्ष माना है, और जो अर्थ प्रकाश है वह स्व-सम्बिद्धित माना गया है। तो ऐसी स्थितिमें जब अर्थज्ञानसे ही अर्थका बोध हो गया तो परोक्षज्ञान माननेकी आवश्यकता क्या रही? अथवा पुरुष स्वसम्बिद्धित पदार्थ है उससे ही पदार्थका ज्ञान बन गया तो परोक्षज्ञान माननेका क्या प्रयोजन रहा? क्योंकि अब तो वही पुरुष अथवा पदार्थ करण बन गया। और आत्मा कर्ता है, पदार्थ कर्म है, इस कारण अब परोक्षज्ञानकी आवश्यकता क्या है?

प्रमातृक्रियाके कर्ता कर्म करणकी कल्पनामें भी अनन्यता व स्व-सम्बिद्धिताकी सिद्धि यदि शङ्काकार कहे कि करणके बिना क्रिया सम्भव नहीं होती याने आत्माके स्वरूपकी क्रिया है पदार्थका जानना और वह क्रिया करणके बिना सम्भव नहीं है। और करणके रूपमें ही हम परोक्षज्ञानको स्वीकार कर लेते हैं तो सुनो। जब पुरुष अपने आपका सम्बेदन करता है तो आत्मा भी उस सम्बेदन क्रियामें क्या करण होता है? याने वहाँपर किसके द्वारा यह आत्मा अपने आपका ज्ञान लेता है? यदि कहो कि स्वयं आत्मा ही करण है। अर्थात् आत्मा अपने आपके द्वारा अपने आपका सम्बेदन कर लेता है तब ठीक ही है। वह ही आत्मा पदार्थके परिचय में करण बन जाय। जो कर्ता है उस ही अभिन्न वही करण बन जाय, इसमें किमी प्रकारका विरोध नहीं है। जो कर्तृ है याने जिसके कर्ताका विभाग नहीं किया जा सकता है वह ही करण बन जाता है। जैसे भिन्न-भिन्न चीजोंमें भिन्न-भिन्न कर्ता कर्म करण देखे जाते हैं ऐसे ही बुद्धि की बुद्धि जो क्रिया हो रही है उसमें अभिन्न कर्तृपक्ष भी देखा जाता है। तो कर्ता अभिन्न भी करण होता है इन कारण अब

अर्थ परिज्ञान यदि पदार्थका ही धर्म है और उसके स्वसम्बेदनमें स्वयं बड़ी करण बन जाता है तो जो । पुरुषकी भी क्या जरूरत रही ? परोक्षज्ञानकी भी क्या जरूरत रही ? वही पदार्थ अपने ही द्वारा अपना परिज्ञान कर लेगा तब पुरुष और पदार्थका परिज्ञान इनमें जब एक ही स्वात्माके द्वारा अर्थका परिचय बन गया तब द्वितीय परोक्ष-ज्ञान करण माननेसे क्या फायदा है ? और, भी सुनो ! यदि अर्थज्ञानमें दिया गया हेतु व्यभिचारी है इसलिए हेतु नहीं रह सकता । क्योंकि अब तो ज्ञानके अभावमें भी दूर और व्यवहित पदार्थोंका सद्भाव सिद्ध हो गया याने पदार्थका लक्षण माना है पदार्थका परिज्ञान याने पदार्थका प्रकाश हो तब समझा जायगा कि पदार्थ है लेकिन दुनियामें अनेक पदार्थ ऐसे हैं कि ज्ञान नहीं होता और पदार्थ मौजूद है । और, जहाँ परोक्षज्ञान साध्य बनाया है वहाँ उस परोक्षज्ञानके अभावमें भी अर्थ स्वरूपका सद्भाव पाया जाता है । यदि परोक्षज्ञानके अभावमें भी अर्थका प्रकाशका भी अभाव बन जाय तब तो पदार्थका अभाव ही बन बैठेगा, परन्तु ज्ञानके अभावमें अर्थका अभाव तो नहीं होता, इस कारणसे अब यह सिद्ध न हो सकेगा कि अर्थका प्रकाश अर्थका धर्म है और अर्थका स्वरूप है ।

ज्ञानको स्वरूपतः परोक्ष माननेका एकान्त करनेपर परिच्छिद्यमान-स्व धर्मसे विशिष्ट या अविशिष्ट विशेषणकी अप्रतिपत्तिका प्रसंग शकाकार कहता है कि जाना जा रहा है इस रूपसे विशिष्ट अर्थका अभाव हो जायगा, तो होने दो यान जिस पदार्थका ज्ञान नहीं है उस पदार्थका ज्ञान नहीं है उस 'पदार्थका' अभाव है यह सिद्ध करना है । तो सिद्ध है याने वह पदार्थ ज्ञेयपनेसे विशिष्ट नहीं है तो जाननपनेसे युक्त पदार्थका अभाव है सो सही भी बात है कि जिस पदार्थका ज्ञान नहीं हो रहा वह पदार्थ जाननपनेसे विशिष्ट नहीं है । इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि जब परोक्षज्ञानकी ही सिद्धि नहीं है अथवा ज्ञानकी ही सिद्धि नहीं है, क्योंकि वह परोक्ष है । तब पदार्थकी या किसी भी तत्त्वकी प्रतिपत्ति हो ही नहीं सकती । विशेषणकी अप्रतीति होनेपर उस विशेषणसे विशिष्टपना कही सिद्ध नहीं हो सकता । जैसे कि अर्था बताया गया कि जाननपनेके धर्मसे विशिष्ट पदार्थका अभाव है तो जाननपने धर्मसे विशिष्ट इतना भी कह सकते ? क्योंकि जब ज्ञानकी सिद्धि ही नहीं है । ज्ञानके अभावमें जाननपनेसे विशिष्ट पदार्थका अभाव है, यह बात बनेगी कैसे । जब ज्ञान नहीं है और पदार्थ जाना जा रहा नहीं तो जाननपनेसे विशिष्ट विशेषण लग ही नहीं सकते तो पदार्थका स्वलक्षण अर्थज्ञानको माननेमें जो व्यभिचारपना दिखाया था वह सही रहता है, उसमें हेतुपना नहीं रह सकता ।

ज्ञानको स्वरूपतः परोक्ष ही माननेपर उक्त विडम्बनाओंका फलित स्पष्टीकरण—प्रकरण यह चल रहा है कि यदि ज्ञान परोक्ष है, तो ऐसे उस परोक्ष

ज्ञानके समझनेमें चिन्ह क्या है ? याने किस उपायसे हम उस परोक्ष ज्ञानको समझ सकते हैं ? शंकाकारका सिद्धान्त यह है कि ज्ञानने पदार्थका परिज्ञान कर लिया । लेकिन ज्ञान खुदको नहीं जानता । जैसा कि जैन आदिक मानते हैं कि ज्ञान स्वयंको भी समझता है और ज्ञानमें जो विषय आया उस पदार्थका भी परिचय रखता है । किन्तु यह शंकाकार ज्ञानको स्वसम्बेदी नहीं मानता, परोक्ष मानता है । तो यह प्रश्न होना प्राकृतिक है कि ज्ञानने तो पदार्थको जान लिया, अब ज्ञानको जाननेका क्या उपाय है कि इस ज्ञानने पदार्थको जाना और यह ज्ञान समीचीन है । इसके उत्तरमें शंकाकारने यह कहा कि पदार्थका जो परिचय होता है वही साधन है कि वह इस परोक्षज्ञानको अनुमान करा दे । तो इस सम्बन्धमें प्रश्नोत्तर होने-होते यह सिद्ध हुआ कि पदार्थका जो ज्ञान है वह यदि पदार्थका धर्म है तो इस परोक्षज्ञानके परिचयका साधन नहीं बन सकता । तो इस ही अर्थान्तरसे यह भी खण्डित हो जाता है कि कोई यह सोचे कि अर्थका धर्म बनकर अर्थज्ञान यदि परोक्षज्ञानके परिचयका साधन न बना तो ज्ञानका धर्म बनकर यह पदार्थ ज्ञान उस परोक्षज्ञानकी सिद्धिका साधक बन जायगा । तो यह भी खण्डित हो जाता है । मैं पदार्थको जानता हूँ ऐसी प्रतीति होने से आत्माके जो अर्थज्ञान जगा, जो अर्थ प्रकाश बना वह ज्ञानका धर्म है । और, वह परोक्षज्ञानके परिचयका साधन है । ऐसा माननेमें सीधा विरोध तो यों है कि आत्मा की जो वह बुद्धि है, जिसे कारण ज्ञान कहते हैं वह ज्ञान जब परोक्ष है तो वही इस प्रकारकी प्रतीति ही नहीं जग सकती है कि मैं पदार्थको जानता हूँ । इसी बलपर ही तो शंकाकार ज्ञानका धर्म कह रहा है कि मैं पदार्थको जानता हूँ । ऐसी प्रतीति बन रही है किन्तु जिनके सिद्धान्तमें ज्ञान सर्वथा परोक्ष है उनके यहाँ यह प्रतीति बनना भी असंभव है कि मैं पदार्थको जानता हूँ । तब जाननपनेके धर्म विशेषणसे रहित ही अर्थ बना और जो ज्ञानको अपेक्षा रखनेका स्वभाव वाला बना उसे मान रहे हो परोक्षज्ञानका हेतु तो यह हेतु व्यभिचारी ही सिद्ध होता है । जहाँ जहाँ परोक्षज्ञान है वहाँ वहाँ अर्थका परिज्ञान है ऐसी व्याप्ति न बन सकनेसे और परोक्षज्ञानके अभावमें भी अर्थ स्वरूपके देखे जानेंसे यह हेतु व्यभिचारित हो जाता है और पदार्थका निज-स्वरूप पदार्थको ज्ञान मानना खण्डित हो जाता है । तो यहाँ तो यह बात सिद्ध की गई कि परोक्षज्ञानके परिचयका साधन पदार्थ परिज्ञान नहीं है । शंकाकार जो यह समझना चाहता था कि पदार्थका जो ज्ञान बना है यही सिद्ध कर देगा कि किसी ज्ञानके द्वारा यह ज्ञान बना है जो वह अर्थपरिज्ञान ज्ञानक उस ज्ञानका अनुमान करा देगा तो यह अर्थ प्रकाश परोक्षज्ञानका साधन नहीं बन सकता है ।

अन्वसर्विदितनाके सिद्धान्तमें इन्द्रिय प्रत्यक्षत्वकी अनुपपत्तिका प्रसंग—अर्थप्रकाशकी परोक्षज्ञान साधनताके निराकरणसे इन्द्रिय मन आदिकका प्रत्यक्ष भी खण्डित हो जाता है । मुख्यमें चक्षु आदिक इन्द्रिय है, रूपादिकका ज्ञान

अन्यथा न बन सकता था । इस अनुमानसे जो इन्द्रिय आदिको प्रत्यक्ष माना जाता था वह भी निराकृत हो जाता है । शकाकारसे किसी प्रसंगमें यह पूछा गया कभी कि यह बताओ कि चक्षु सुदको तो नहीं देखते । आँखें सुदकी आँखोंको जानती-नहीं हैं तो इन आँखोंका भी स्पष्ट परिचय होगा किसे कि मेरेमें आँख है । उसका उत्तर यो देता है शकाकार कि इस अनुमानसे अपनी आँखोंका अस्तित्व मित्र होता है । कि मुझ में चक्षु आदिक इन्द्रियाँ हैं, रूपादिकका ज्ञान होनेसे । यदि चक्षु आदिक इन्द्रियाँ-न होती तो रूपादिकका ज्ञान नहीं बन सकता था । यह कहना भी इस निराकरणके प्रकरणसे सम्पन्न हो जाता है, क्योंकि यह ज्ञान ये इन्द्रियाँ ये सभी अतीन्द्रिय होने के कारण परोक्ष ज्ञानसे कोई विद्येयता नहीं रटाती अर्थात् जैसे परोक्षज्ञानमें आसक्ति है इसी प्रकार इन सब ज्ञानोंमें भी आसक्ति है । यदि कुछ विद्येयता मानी जा रही हो इन्द्रिय और परोक्ष ज्ञान इनसे किसी भी एक भावेन्द्रिय आदिकके द्वारा जो कि सुसम्बद्ध है, पदार्थका परिचय हो गया । फिर दूसरा परोक्षज्ञान माननेसे, फायदा क्या ? अरे ये भावेन्द्रिय ही तो ज्ञानस्वरूप हैं । और, भी देखिये ! कि ब्रह्मेन्द्रिय आदिक जो हेतु बताये गए हैं वे व्यभिचारी भी हैं । क्योंकि ज्ञान नहीं भी हो रहा तो भी इन्द्रिय आदिक मौजूद ही हैं । जो ज्ञान उत्पत्तिके प्रति कारण है ऐसे इन्द्रिय अथवा मन इनमें अवश्य ही निरन्तर कार्यवत्ता रहे याने पदार्थका यह परिच्छेदन करता रहे ऐसा तो है नहीं । तो जिस समय इन्द्रिय और मन अपना कार्य नहीं कर रहे हैं अर्थात् पदार्थका परिज्ञान नहीं कर रहे हैं उस समय क्या इन्द्रिय और मन है नहीं-? हैं । तब ज्ञानके अभावमें भी जब इन्द्रिय और मन बन गए तो हेतु व्यभिचारी हो गया । तब सर्वथा परोक्षज्ञानवादी अपनी इन्द्रियको भी प्रत्यक्ष- सिद्ध नहीं कर सकता है । इन्द्रिय आदिकका भी जो ज्ञान है वह भी परोक्ष ही रहता है । तो-जब इन्द्रिय ज्ञान भी परोक्ष सिद्ध हो गया तो प्रत्यक्षसे भिन्नका जो अवज्ञास है उसका स्वसम्बेदन होनेसे वह कथन प्रत्यक्ष विरुद्ध होता है, याने जाना तो जा रहा, सबकी समझमें था रहा कि ज्ञान सुदका भी ज्ञान करता है । ज्ञानका स्वरूप समझनेके लिए-किसी अन्य ज्ञानकी आवश्यकता नहीं- है । लेकिन ये परोक्षज्ञानका ही आग्रह करने वाले शकाकार ज्ञानकी परोक्षता मानते हैं सो वह अप्रत्यक्ष है और-अनुमान विरुद्ध है । यदि सुखका ज्ञान, दुःखका ज्ञान परोक्ष हो जाय तो-किसी भी जीवको हर्ष और विषाद उत्पन्न हो ही नहीं सकता । जैसे दूसरे आत्माका सुख दुःख दूसरेको प्रत्यक्ष नहीं है-तो दूसरा अन्य हर्ष विषाद तो नहीं कर-नेता । इससे आनन्द-होना कि ज्ञान स्वसम्बेदी ही होता ।

प्रतिक्षण निरुद्ध सम्बेदन प्रत्यक्षकी असिद्धि—जो दार्शनिक-प्रतिक्षणवर्ती विभिन्न विभिन्न निरुद्ध सम्बेदनको प्रत्यक्ष मानते हैं उनका यह मतभय युक्त नहीं बैठता-क्योंकि जैसे अभी इस प्रकार प्रतिज्ञा की गई है कि समस्त सम्बेदन निरुद्ध है-अणु-

वर्ती हैं वह अनुभवमे नहीं आ रहा है वैसे शङ्काकारने माना नहीं। अनुभवमे आरहा है सम्बेदन स्थिर और साधारणसे सुख दुःख आदिक बुद्धिस्वरूप स्थिर आत्माके प्रत्यक्ष अनुभवमें आता है हर्ष और विपाद । जिस किसी भी पुन्यमे हर्ष अथवा विपाद उत्पन्न होता है उसे वह प्रत्यक्ष अनुभवमे आता है और स्थिर आत्माके, जो द्रव्यापेक्षा शाश्वत है आत्मतत्त्वमे ही उस ही पर्यायका अनुभव हो रहा है । इसपर शङ्काकार कहता है कि यह अनुभव तो अमूर्ण है और 'हर्ष विपाद आदिकका' अनुभव होता है और स्थिर आत्मामे अनुभव बताया है वह तो भ्रान्त है । इस शङ्काके उत्तरमे कहते हैं कि हर्ष विपाद आदिकका अनुभव भ्रान्त नहीं है क्योंकि इस अनुभवमे वाचक कोई प्रमाण नहीं है और फिर यह बलाये शङ्काकार कि सुख दुःख आदिक बुद्धिस्वरूप आत्माके जो हर्ष विपाद आदिक प्रत्यक्ष अनुभवमें आ रहे हैं और उनका भ्रान्त अनुभव उठता हो तो यह भ्रान्तपना सर्वथा है यो 'कथञ्चित्' ? यदि कहोगे कि सर्वथा सब जगह सब समये यह भ्रान्ति चलती रहती है तब तो इसने परोक्ष ज्ञानसे कोई विशेषता नहीं आई, जो बात परोक्षज्ञानमे चल रही थी वही बात अब सब ज्ञानोमे मान ली गई है । तो इस प्रत्यक्षको क्षणिकवादी मान रहे थे तो उनके भी परोक्षज्ञानवादका प्रसङ्ग आ जाता है । तो सुख दुःख बुद्ध्यात्मक अनुभवमे आने वाले इस स्थिर आत्माके हर्ष विपाद आदिकको भ्रान्त माना जाय तो सर्वथा भ्रान्ति माननेपर तो सदा वह परोक्षज्ञान बन जायगा और कथञ्चित् भ्रान्त माननेपर इतना तो स्पष्ट ही हो गया कि एकान्त नहीं रहा । स्वरूपमें भ्रान्त नहीं है पदार्थमे ही भ्रान्त है । यही तो कथञ्चित्का अर्थ है, सो यहाँ एकान्तकी हानि हो गई है और स्याद्वाद न्यायको प्रवेश हो गया है ।

स्याद्वादस्यायके विरुद्ध भ्रान्ति अभ्रान्त, प्रत्यक्षत्व, अप्रत्यक्षत्व आदि के निर्णयकी असंगतता सर्वत्र सर्वदा भ्रान्तिकी अप्रत्यक्षताकी समानता होनेसे केवल निविकल्प पदार्थ दर्शनमे ही परोक्षज्ञानसे समानता नहीं है किन्तु उसकी व्यवस्था करनेके कारणभूत विकल्प स्वसम्बेदनमे भी परोक्षज्ञानसे कोई अन्तर नहीं रहता, यो कि यहाँ भी यह विकल्प उठाया जायगा कि वह विकल्प सम्बेदन सर्वथा भ्रान्त है यो कथञ्चित् ? यदि कहो कि वह विकल्प सर्वथा भ्रान्त है और भ्रान्त होनेपर भी प्रत्यक्ष है तो देखिये सर्वथा विकल्पने भ्रान्तपना माननेपर बाहरकी तरह स्वरूपमे भी भ्रान्त ही परोक्षता आ जायगी । तब प्रत्यक्ष अभ्रान्त होता है यह बात बोधित हो गयी । जो अब सम्बेदन स्वरूप भी भ्रान्त बन गया । यदि कहो कि विकल्प सम्बेदन कथञ्चित् भ्रान्त है तो इसमे स्याद्वादकी निम्ति हो गई और स्याद्वादका निवारण करके यह दार्शनिक ठहर नहीं सका, सो इस कारण याने जिस कारण सर्वथा विकल्प भ्रान्त है या कथञ्चित्के विकल्प भ्रान्त है इन दोनों पक्षोमे परोक्षज्ञानसे कोई अन्तर न रहनेके कारण अनेकान्तकी सिद्धि अनिवार्यरूपसे हो गई ।

स्वमवेदनकी अपेक्षासे मयवेदनोमे अवमाननाका प्रमाण तथा बाह्य-
 ध्याने श्रित्यवकी अपेक्षासे प्रमाण और प्रमाणाभासका निर्णय उक्तप्रमाणसे
 यह सिद्धान्त मान लेना चाहिए कि ज्ञानी अपेक्षासे कोई ज्ञान मर्यादा अवमानना नहीं
 होता। मर्यादा ज्ञान ध्याने स्वमवेदनमें प्रत्यक्ष है और प्रमाणभूत है। इस बाह्य
 ध्यानी अपेक्षासे प्रमाण और प्रमाणाभासकी व्यवस्था की गई है क्योंकि बाह्य ध्यानी
 अपेक्षासे ज्ञानको मर्यादक और विमर्यादक कह सकते हैं। जैसे पट्टी तो घी साफ
 जाना चांदी तो यह विपरीत ज्ञान तो मद्य या ही इनका विपरीत ज्ञान होकर भी
 जो चांदी ज्ञान रहा है वह ध्यान ध्याने दोषकी ओरसे निर्भर है। चांदीको जानता
 हुआ भी यह चिन्तने या समझ रहा है कि यह मदी ज्ञान है। जो ज्ञानको अपेक्षासे नहीं
 यह सम्यक् प्रमाणभूत रहा। जब बाह्य ध्यानी अपेक्षासे देता जाय तो वही विमर्याद
 है, वहां पदार्थ तो चांदी नहीं है पर ज्ञान हो रहा है चांदीका। जो बाह्य ध्यानी दृष्टि
 से यह विमर्याद ज्ञान कहलाता और ज्ञानी दृष्टि- कोई ज्ञान विमर्याद नहीं, ह्यमाता।
 जिस समय जिस ही वृत्तमें परिणति हो रही है अन्तराज्ञानमें यह तो मर्यादक है,
 सही समझ रहा है। जैसे कोई आकाशका केश और मर्यादक ज्ञान करे, यों ही
 आकाशमें किसी जगह ऐसा समझ समझ कि यहाँ बहुत समझ केश पद रहे हैं या महीं
 छोटे छोटे मच्छर उड़ रहे हैं अथवा कहीं केशका मृद पड़ा हो वही समझ कि ये सब
 मच्छर मडग रहे हैं तो इस स्वरूपमें भी ज्ञान करने वालेको सम्वाद नहीं है, संदेह
 आदिक नहीं है। तो आकाशमें केदा आदिकका ज्ञान होना यह बाह्यमें विमर्यादक है
 ऐसा प्रमाणाभास है ध्याने केश वही नहीं है फिर भी जाना जा रहा है तो प्रमाणाभास
 हुआ, पर निजस्वरूपमें यह सम्वादक है तब यह केदा या मच्छर समझ रहा है तो-वही
 सम्वाद है और प्रमाणभूत है। और ऐसे एक ही ज्ञानमें प्रमाण और अप्रमाणकी
 व्यवस्थाका विरोध भी नहीं है। जैसे सीपकी चांदी जाना जा रहा है तो ज्ञान तो एक
 है मगर स्वयं सम्वेदनकी अपेक्षा प्रमाण है और बाह्य ध्यानी अपेक्षासे अप्रमाण है।
 तो एक ही ज्ञानमें प्रमाणपना और प्रमाणाभासपना ये विरुद्ध नहीं बैठते, क्योंकि जीव
 एक है और उसमें आवरणका दूर होना ये भिन्न भिन्न प्रकारके हैं। उससे सत्य
 आभासका सम्वेदन और असत्य आभासका सम्वेदन होनेकी परिणति सिद्ध होती है।
 जैसे कालिया आदिक दोष स्वर्णसे दूर हो जायें तो स्वर्णकी उत्कृष्ट अवस्थाका परिण-
 मन बन जाता है उस ही तरह जब जीवमें ज्ञानावरणका कुछ निराकरण हुआ तो
 उसमें अनुसार सत्य और असत्य आभास सम्वेदन चलेगा, इन प्रसंगमें- कोई यह नहीं
 कह सकता कि जीव ही नहीं है कुछ। क्योंकि जीवकी ग्रहण करने वाला कोई प्रमाण
 नहीं है। तो उसमें उत्तरमें स्वामी समतमवाच्य कहते हैं।

जीव शब्द बाह्यार्थ सज्ञात्वाद्देतुशब्दवत्।

जीव पदार्थकी सृष्टिक सिद्धि - जीव-शब्द बाह्य अर्थ ग्रहीत है अर्थात् जब जीव यह शब्द बना हुआ है तो यह निश्चित हो जाता है कि इस जीव शब्दका विषयभूत अर्थ होना ही चाहिए, याने कोई जीव शब्दका वाच्य पदार्थ है तब तो जीव शब्दकी उपपत्ति बनी है। तो जीव शब्द बाह्य अर्थसे सहित वर्तता है क्योंकि संज्ञा है, जो जो संज्ञा है, नाम है वह मुझ अपने वाच्यभूत अर्थ रखता है हेतु शब्दकी तरह। जैसे कि हेतु है तो वह अपने प्रसक्तों लिए हुए है। प्रकृत्यस्वरूप हेतु माना है। कोई पांचरूप हेतु मानते हैं। किसी भी प्रकार कोई माने, जब हेतु शब्द है तो उसका वाच्यभूत अर्थ भी है। और भी देखिये। माया आविष्कृत प्रममे संज्ञायें बना करती हैं वे भी अपने अर्थके साथ रहा करती हैं। माया शब्द कहा तो कुछ माया होती ही है। जैसे प्रमा अथवा प्रमाण स्वयं बोलता तो समझो कि प्रमा भी कोई वास्तविक है और प्रमाण भी वास्तविक है।

देहसे प्रतिरिक्त जीवके सद्भावमें शङ्का और उसका समाधान—
यहाँ कोई शङ्काकार कहता है कि जीव शब्द अर्थवात्तों है मगर जीव शब्दका अर्थ है अपने शब्द-स्वरूपसे प्रतिरिक्त जो शरीर-इन्द्रिय आदिकका पिण्ड है वह है जीव। इस कारण प्रमादि अनन्त-अमूर्त-ज्ञानमात्र कोई जीव निश्चित नहीं होता है। जो देहादिक हैं इन्द्रिया पिण्ड हैं वे सब वही जीव शब्दका अर्थ है। इस शङ्काके उत्तरमें कहते हैं कि यह तो त्रिभुज-और विह्वलताकी स्थितिमें कहना हुआ है शङ्काकारका इस शङ्काकारने लोकलुब्धिका आश्रय किया है। प्रलौकिकताका आलम्बन नहीं लिया है, लोकलुब्धिका है? किसीने जीवका जो व्यवहार बनाया वही लोकलुब्धिका है। जैसे कहते हैं कि जीव गया जीव चला हुआ जीव ठहर गया तो ये बातें लौकिकजनोकी व्यवहारकी हैं। गया, चला, ठहरा यह व्यवहार शरीरमें तो रुद्ध किया नहीं जा सकता, क्योंकि वह अचेतन है और वह भोगका आधार है अर्थात् भोक्ता तो आत्मा है उसका आधार शरीर है इस कारणसे शरीरमें गया, चला, ठहरा आदिकी रुद्धि हो जाती है। इन्द्रियमें भी गए, चलेकी रुद्धि नहीं बनती, क्योंकि इन्द्रिया तो उपभोगके साधनमात्र ही हैं। इसी प्रकार शब्दादिक विषयोंमें भी गया चला, ऐसा जीव जैसा व्यवहार नहीं होता। शब्दादिक विषय तो भोग्यरूप है इसलिए उनका व्यवहार उस ढंगसे ही होगा। तब फिर गया चला यह व्यवहार कहाँ हुआ? तो कहते हैं कि भोक्ता आत्मामें ही जीव है यह रुद्धि बनी। चलता, बैठता, ठहरना आदिककी रुद्धि भोक्ता आत्मामें बनायी गई है। शरीरादिकके कार्यभूत या शरीरादिक जिसके कार्य हैं ऐसे चेतनमें भोक्तृत्व भाव प्रयुक्त है, भोग-क्रियाकी तरह। जैसे भोगरूप क्रिया चेतन में घटित नहीं होती, क्योंकि वह अचेतन-शरीरके द्वारा किया गया कार्य है, अतः अचेतन है। तो यह रुद्धि ही कहलायी। जो अमूर्त ज्ञानानन्द स्वरूप जीव है वह तो ज्ञानानन्दका परिणाम करता हुआ रहता है। वह चले, ठहरे, बोले ये सब व्यवहार

और रुझिगी है। अब यहाँ शब्दाकार कहता है कि गुरु दुःख आदिकका जो अनुभव है वही भोग किया कहलाता है और यह भोग किया जाने युग दुःख आदिकका अनु-भवन इस अन्वय और गर्भ में लेकर मरण पर्यन्त रहने वाले चेतन में जो सर्व चेतन विशेषमें व्यापी है वही भोग किया मानी जाती है और उस हीमें भोक्तृत्व भाव है, क्योंकि वह शरीरादिकसे विलक्षण है। शब्दाकारका यहाँ यह अभिप्राय है कि जो गर्भ से लेकर मरण पर्यन्त रहने वाला पदार्थ है और जो गर्भ चेतने में विशेषमें रह रहा है उसमें भोगप्रिया मानी गई है। तो शरीरमें भोक्तृत्व भाव बने ऐसा दूषण नहीं माना, इस शब्दाकारके उत्तरमें यह है कि ठीक ही कह रहे हो पर जो गर्भसे लेकर मरण पर्यन्त अन्वयी चेतन कहा जा रहा है वही आत्मद्रव्य है। जन्मसे पहिले और मरणके पश्चात् भी उस चेतनका सद्भाव पाया जाता है। यदि पूर्वोपर चेतनका सद्भाव न माना जाय तो पृथ्वी आदिकके पिण्ड रूप शरीर और इंद्रिय विषयोंमें इसके अस्तित्वस्वरूप आत्माने स्थिर न रह सकेगा।

•• चेतनमें पृथ्वादिकार्यत्वका अभाव—अब यहाँ शंकाकार कहता है कि पृथ्वी आदिकका कार्य चेतन है वह पृथ्वी आदिकसे विलक्षण बन जायगा तो यहाँ इस चेतनसे पृथ्वी आदिकका कार्य ही सिद्ध न किया जा सकेगा। इस कारण हमारा (शंकाकारका) यह कहना युक्त है कि चेतन पृथ्वी आदिकका कार्य है तो कार्य होनेके कारण पृथ्वी आदिकसे विलक्षण चेतन बन जायेंगे। अब इसका समाधान सुनिये। प्रथम बात यह है कि चेतन पृथ्वी आदिकका कार्य नहीं है और पृथ्वी आदिकका कार्य बताकर पृथ्वी आदिकसे विलक्षणताकी बात नहीं कह सकते, क्योंकि यों तो फिर पृथ्वी आदिक कार्यमें रूपादिकका समन्वय देखा जा रहा है। जो भी पृथ्वीका कार्य होगा उसने पृथ्वीपदार्थके धर्म पाये जायेंगे। पर चेतनमें रूपादिक कहीं पाये जा रहे। इस कारण चेतनको पृथ्वी आदिकका कार्य कहा जा रहा है वह संगत नहीं है।

• चेतन और अचेतन पदार्थोंके अस्तित्वकी सिद्धि—इस प्रकरणमें यह सिद्ध किया जा रहा है कि जितने भी शब्द होते हैं उन शब्दोंके वाच्यभूत पदार्थ अवश्य हुआ करते हैं। अगर वाच्यभूत अर्थ न हो तो शब्दकी उपपत्ति भी नहीं बन सकती। अतः जितने भी शब्द हैं समझना चाहिए कि उन सबका वाच्यभूत कोई अर्थ अवश्य है। और जब शब्दोंका वाच्यभूत अर्थ बन गया तो वह अर्थ स्थिर है। इस अर्थका परिज्ञान करने वाला यह ज्ञानात्मक जीव है। तो ये भी वास्तवमें हैं और यह ज्ञान भी वास्तवमें है। यह ज्ञान उन अर्थोंको जानता है तो वहाँ दो धारणाएँ बनी हुई हैं कि ज्ञान अपने आपकी भी समझ रहा है और बाह्य विषयभूत पदार्थोंके विषयमें भी समझ रहा है। तो यों यह एकान्त नहीं कर सकते कि केवल विज्ञानमान अन्तरङ्ग अर्थ ही परमार्थ है, पुद्गल आदिक बाह्य अर्थ परमार्थ नहीं हैं। अथवा

पुद्गल आदिक बाह्य अर्थ ही परमार्थ है, अन्तरङ्ग विज्ञान स्वरूप परमार्थ नहीं है । ये दोनों एकान्त घटित नहीं होते । अतः यही मानना होगा कि ज्ञानकी अपेक्षासे, तो ज्ञानमात्र सत्त्व है और वहाँ विपर्यय नहीं है । बाह्य अर्थकी दृष्टिसे ज्ञानमें विपर्ययपना और भ्रमरूपपनाका परिचय किया जाता है ।

चेतन अज्ञेयतनमें सत्त्वादिका समन्वय होनेपर भी असाधारण धर्मकी अपेक्षासे भेदकी मिद्धि, शकाकार कहता है कि जैसे पृथ्वी, जल, अग्नि आदिकमें सत्त्व है उसी प्रकार चेतनमें भी सत्त्व है । तो ऐसे सत्त्व वस्तुत्व आदिककी दृष्टियोंसे यदि समन्वय हो जाना है तब चेतन भी पृथ्वी आदिकसे अत्यन्त भिन्न पदार्थ न रहेगा । इस श्रुताके उत्तरमें कहते हैं कि पदार्थमें असाधारण धर्मकी दृष्टिसे तात्त्विक भेद होनेपर भी सत्त्वादिक सम्भव होता है इस कारण सत्त्वादिक सम्भव है, ऐसा कहकर उनमें भेद सिद्ध नहीं किया जा सकता । अब यहाँ शकाकार कहता है कि पृथ्वी आदिक जो तात्त्विक भेद वाले पदार्थ हैं उनमें एक विकारीपनका समन्वय नहीं है इस कारण पृथ्वी आदिकमें तो भेद ही है । पृथ्वी जैसे भूतमें आपमें विकार किया करती है वैसे विकार जल आदिकमें तो नहीं हैं । पृथ्वीके विकार और तरहके हैं अग्नि वायु आदिके विकार अन्य तरहके हैं तो एक विकारीपनका समन्वय नहीं है इस कारण पृथ्वी आदिकमें भेद ही है । जैसे कि नैयायिकोंके सिद्धान्तमें प्रागभाव आदिक चार अभावोंमें भेद ही माना है, प्रागभाव आदिक भेदोंमें परस्पर अभावकृत् एक विकारका समन्वय होनेसे जैसे वहाँ सर्वथा भेद जाना है इसी प्रकार पृथ्वी आदिक सत्त्वोंमें एक विकारीपन न होनेसे भेद ही है । तो इस श्रुताके उत्तरमें पूछते हैं तो फिर क्या चेतन और पृथ्वी आदिक भूतोंमें एकविकारी पनका समन्वय है ? वह तो नहीं है । फिर चेतन पृथ्वी आदिकसे भिन्न हो ही तो गए । वहाँ भेद नहीं रह सकता, ऐसा कैसे कहा जा रहा है ? याने चेतन सत्त्व विलक्षण भिन्न चीज़ है और पृथ्वी जल आदिक भिन्न चीज़ें हैं । इस कारण एकविकारीपनके समन्वयका अभाव होना ही भिन्नता है और वही सत्त्वात्तरे है । तब यह बात चेतन्यमें भिन्नताको सिद्ध करती है, और अनादि अनन्तपनको सिद्ध करती है । याने चेतन पृथ्वी जल आदिकसे भिन्न है और अनादि कालसे अनन्तकाल तक रहता है ।

जीवका स्वतन्त्र अस्तित्व - यहाँ मुख्यतया चार्वाक शङ्काकार ऐसे हैं जो जीवको विलक्षण नहीं मानते । उनका कहना है कि जैसे घड़ीके पेंच पुर्जे इकट्ठे कर दिए गए तो घड़ी चलने लगती है इसी तरह पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु आदि इकट्ठे हो गए तो वहाँ जातना, देखना, चलना आदिक बनता है, किन्तु इनका इस तरहका अभाव रहना मिथ्या है । घड़ीके पेंच पुर्जे मिल जायें तो जो क्रिया होगी वह घड़ीके ढगसे ही तो होगी । इसी प्रकार पृथ्वी जल आदिक मिल जायें तो उनमें जो क्रिया

होगी, उनके अनुरूप ही तो होगी। समझ ज्ञान यह कैसे आ जायगा ? तो यह चेतना ये ज्ञान वशान पृथ्वी आदिक भूतमे भिन्न है और जब जीव शब्द बोला जा रहा है तो समझना चाहिए कि जीव कोई अवश्य है अर्थात् यह शब्द आता कहसि ? अर्थात् अनन्त चैतन्यसे सहित शरीरमे जीवका व्यवहार फिर क्यों हुआ ? कोई यदि ऐसी आशा करे तो सुनो ! उस प्रकारके चेतन विशिष्ट कार्यमे अर्थात् पशुपक्षी मनुष्य आदिकके जो ये शरीर दिए रहे हैं इन शरीरमे अनादि अनन्त प्रमाधारण धर्म वाला जीव रह रहा है तो ऐसे जीवसे युक्त शरीरमे जो जीवका व्यवहार किया जाता है वह चेतन और शरीरमे अभेदका उपचार करके ही व्यवहार है। पदार्थ तो भिन्न-भिन्न हैं, चेतन जुदा तत्त्व है, शरीर जुदा है, और शरीरमे जो कि चेतन है तब उन दोनोंमे जब अभेदका उपचार किया गया तो शरीरमे भी जीव जीव इस प्रकारका व्यवहार चल-पड़ा है।

आधुनिक चित्तसन्तानमे जीवत्वके व्यवहारका शंकाकारका आशय व उसका समाधान—अब यहाँ आधुनिकवादी बौद्ध कहते हैं कि पृथ्वी आदिकके विषय शरीरमे तो जीवका व्यवहार ठीक नहीं, पर आधुनिक जो चित्तसन्तान हैं, जानसकते हैं उनमे जीवका व्यवहार करना युक्त है। इस शङ्काके उत्तरमे केवल इतना ही ध्यान दिलाया जा रहा कि आधुनिक चित्तसन्तानमे जीवका व्यवहार करना यह पूर्व प्रकरणमें प्रत्येक बार स्पष्टित कर दिया गया है। न तो चेतनकी अणिकता सिद्ध होती और न उनका सन्तान सिद्ध होता, किन्तु जीव नामक पदार्थ है और वह ज्ञानस्वरूप है। उसमे जीवका व्यवहार है। इस प्रकरणसे यह मान लेना चाहिए कि जीव शब्द बाह्य अर्थ को साथ लिए हुए है कर्तृत्व और भोक्तृत्व ही जिसका उपयोग स्वभाव है याने जीव करता क्या है, मोक्षता क्या है, वह भी जीवके ही स्वरूपमें है। तो कर्तृत्व और भोक्तृत्वस्वरूप उपयोग स्वभाव वाले जीवके ही साथ यह यहाँ बताया जा रहा कि जीव शब्द बाह्य अर्थ सहित है। तो यहाँ जो साध्य सिद्ध किया जा रहा है उसके लिए जो हेतु दिया गया है कि सज्ञा होनेसे, नाम होनेसे जो जो नाम है वे वे पदार्थ अवश्य हैं। जो इसमे किसी प्रकारका दोष नहीं आता है।

‘जीवशब्द’ सवाह्यार्थ सज्ञ त्वात्’ हम अनुमानमें प्रयुक्त हेतुकी निर्दोषताका वर्णन—अब शङ्काकार कहता है कि जीव पदार्थकी सिद्ध करनेके लिए जो यह अनुमान बनाया है कि जीवनामक पदार्थ अवश्य है क्योंकि उसमे जीव-शब्द बोला जा रहा है सज्ञा होनेसे, तो सज्ञा अर्थात् नाम होनेसे इस प्रकारका जो हेतु कहा गया है वह-विरुद्ध हेतु है, क्योंकि सज्ञा नाम तो वस्तुके अति-प्रायसरको सूचित करता है, उससे बाह्य पदार्थकी सिद्धि नहीं हो जाती। यहाँ साध्य बताया जा रहा है कि बाह्य अर्थ सहित है लेकिन उससे विरुद्ध साध्य सिद्ध होता है याने शब्दसे नामको बोलने

वालेका अभिप्राय मात्र ही समझा जाता है, क्योंकि सज्ञा बोलने वालेके अभिप्रायसे ही व्याप्त है। इस शब्दाका भाव यह है कि ये क्षणिकवादी बौद्ध यह कह रहे हैं कि जो नाम है उस नामसे पदार्थ नहीं जाना जाता, किन्तु बोलने वालेका अभिप्राय जाना जाता है। इस शब्दाके उत्तरमें कहते हैं कि यह शब्दा सङ्गत नहीं है। सज्ञा वक्ताके अभिप्राय मात्रकी सूचना दिया करती है यह बात प्रमाणवाचित है, उसका अनुमान प्रयोग है कि सज्ञा अभिप्राय मात्रकी सूचना नहीं करती, क्योंकि अभिप्राय मात्रकी सूचना करने वाली सज्ञासे अर्थक्रियामे प्रवृत्ति नहीं बन सकती, सज्ञा भासकी तरह। जैसे किसी पुरुषने दूरसे चमकने वाली रेतमें पानी कह दिया तो उसके कहनेसे कहीं कोई पानी तो नहीं पी लेता ? है ही नहीं। जितने भी नाम बोले जाते हैं वे नाम यदि वक्ताके अभिप्राय भरकी बात कहे, बाहरमें कोई चीज है उसका संकेत न करके तब फिर उसमें प्रवृत्ति कैसे बनेगी ? जैसे किसीने कहा कि भोजन लाभो तो ऐसा बोलने वालेके अभिप्राय मात्रका ही ज्ञान अगर हो तो न भोजन भा सकेगा न कोई खा सकेगा। तो जितनी भी सज्ञाये हैं वे केवल अभिप्राय भरको सूचित नहीं करती, किन्तु उनका वाच्य कोई बाह्य पदार्थ अवश्य होता है। सज्ञामे अर्थक्रियाके नियमका अयोग नहीं है। सज्ञाके द्वारा पदार्थको जानकर प्रवृत्ति करने वाले पुरुषोंके अर्थ क्रियाका नियम देखा जा रहा है कोई किसीको कुछ भी हुक्म देना है तो उन शब्दोंसे उसने अर्थ जाना फिर उस ज्ञानमें जुट जाता है। तो सज्ञा बाह्य अर्थको बताती है, इसमें कोई संदेह न करना चाहिए।

इन्द्रिय सम्बन्धित ज्ञानसे पदार्थ परिचयकी तरह सज्ञा शब्दसे भी पदार्थ परिचयका संकेत—जैसे कि इन्द्रिय सम्बन्धित ज्ञानसे पदार्थका परिज्ञान होता है इसी प्रकार सज्ञा शब्दके द्वारा भी पदार्थका परिज्ञान होता है और जब सज्ञा शब्दके द्वारा भी पदार्थका परिज्ञान होना है—चक्षु इन्द्रियसे कुछ देखा तो वहाँ पदार्थ जाना ही तो गया। इसी प्रकार शब्दसे कुछ सुना तो उससे भी पदार्थ जाना ही तो गया है। यदि इन्द्रियजन्य ज्ञानसे पदार्थका परिज्ञान न हो तो ऐसा इन्द्रिय ज्ञान कैसे आवश्यक होना ? अर्थात् वह इन्द्रियज्ञान फिर अकिञ्चित्कर है। उसकी आवश्यकता ही क्या है ? तो इन्द्रियज्ञानसे भी पदार्थका बोध होता है ऐसे ही शब्दके ज्ञानसे भी पदार्थका बोध होता है। तो इस कारिकामे जो हेतु बताया गया है वह हेतु विरुद्ध नहीं है इसी कारण सज्ञापन जीव शब्दके सबाह्य अर्थपनेको सिद्ध करता है, अर्थात् जीव शब्द है तो उसके वाच्य बाह्य अर्थ भी अवश्य है हेतु शब्दकी तरह।

जीव शब्दके सबाह्यार्थत्वका “हेतु” द्वारा निर्दोष समर्थन—हेतुवादी सभी दार्शनिकोंने हेतु शब्दको बाह्य अर्थ सहित माना है। जो कुछ भी कोई हेतु देवे नहीं उनके हेतु शब्दका अर्थ है। तो जैसे हेतु शब्द है तो उसके वाच्य बाह्य अर्थ भी हैं

इसी तरह जीव शब्द है तो उसका वाच्य जीव नामक अर्थ भी है। तो हेतु शब्द जैसे अपने वाच्यभूत हेतुको सिद्ध करता है यह दृष्टान्त जो दिया गया है वह यही निर्दिष्ट है, अन्यथा अर्थात् हेतु शब्द यदि वाच्य अर्थको बोध न कराये तो साधन और साधनाभासमें कोई भेद न रहेगा। साधन नाम है हेतुका, तो हेतु शब्द साधनको बताता है यह बात नहीं मानते तो साधन और साधनाभास भूतों हेतु और सही हेतु इनमें फिर भेद क्या रहेगा? हेतु और हेत्वाभास ये दो शब्द साधन और साधनाभासको निश्चये कराते हैं। जब हेतु शब्दको बाह्य अर्थवाला 'म' मानोगे तो फिर हेतु और हेत्वाभासमें कोई भेद न रहेगा, क्योंकि अब जो वस्तुके अभिप्राय मानकी सूचना किया करता है शब्द, यही रटन यहाँ लगा दी जाय तब बाह्य अर्थपनेकी बात नहीं रहती। तो जिसको साधन और साधनाभासमें भ्रान्तर करना है उसे बचनसे परम्परासे भी परमायं भूत मानना चाहिए। अर्थात् वचन वास्तविक है और अन्ये वचनोंका वाच्य पदार्थ है यह बात मान लेना चाहिए।

अने प्रकार विवेचित शब्दादिमें व्यभिचारका अभाव—शंकाकार कहता है कि कहीं कहीं इस हेतुका व्यभिचार भी तो खा जाता है। जैसे हेतु तो सफेद रेत और दिखती है यह पानी जैसी तो उसे देखकर यदि कोई पानी कहे तो पानी नाम पानी बाह्य अर्थको बताने वाला न रहा। क्योंकि जिसके लिये पानी इस शब्दका सकेत किया है वह पानी तो नहीं है किन्तु मरीचिका है, सफेद रेत है। तो कहीं कहीं सजाका व्यभिचार देखा जाता है इसलिए सजाके वाच्य अर्थमें अब विश्वास न रहा। इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि किन्हीं किन्हीं जगहोंमें चक्षु आदिकसे उत्पन्न हुई बुद्धिमें भी अविश्वास बन जाता है दीक्षा तो कुछ और जाना गया कुछ। तब फिर समस्त ज्ञानोंमें भी विश्वास न करो यदि कहीं आँखोंसे देखकर सीपकी चाँदी जात गए तो अब एक जगह व्यभिचार हो गया नेत्र इन्द्रियजनिक। तब फिर सभी जगह विश्वास मत करो। शंकाकार कहता है कि सीपसे रजतका ज्ञान हुआ तो उसे तो हम ज्ञानाभास कहते हैं। वह सही ज्ञान नहीं है इस कारण वहाँ मिश्रण न रहा। तो इसके उत्तरमें यही बताओ कि धूम आदिसे अग्नि आदिकका ज्ञान फिर किस तरह होगा? क्योंकि कार्य कारण भावमें भी व्यभिचार देखा जाता है और यह बात असत्य नहीं है। याने कार्य कारण भावमें व्यभिचारकी बात देखिये। अग्नि जैसे काठ आदिकसे उत्पन्न हुई अग्नि है उस ही तरह सूर्यकान्त आदिक अणुओंसे उत्पन्न हुई या अणु ही उस ही प्रकारकी अग्नि है तो अब देखिये। कि अग्नि काठ आदिकसे ही, यह बात तो न रही या अग्निसे धुँवाँ निकलता ही हो यह बात तो न रही। अणुकी अग्निमें कहाँ धूम है? और वह काठ आदिकसे कहाँ उत्पन्न हुई है? तो वहाँ व्यभिचार देखा गया तब फिर अनुमान प्रयोग भी सारे विश्वासके अयोग्य बन जायेंगे। यदि शंकाकार यह कहे कि अच्छी तरहसे विवेकपूर्वक सोचा जाय तो

कार्य कारणमे व्यभिचार नहीं आता, नो उत्तरमे कहते हैं कि यहाँ भी यह समझिये कि सज्ञा और मञ्जुके वाच्यकी विशेष परीक्षा की जाय तो वहाँ भी अच्छी तरहमे विवेचन किया गया शब्द पदार्थसे व्यभिचारित नहीं होता है। इस तरह शब्दमे भी शब्दकी विशेष परीक्षा कर लीजिए, क्योंकि कार्य कारण भावमे और शब्दमे इस प्रसङ्गमे कोई विशेषता नहीं है।

अपरीक्षितके व्यभिचारसे सुपरीक्षितमे व्यभिचार बतानेकी प्रसङ्गतता यहाँ शङ्काकार कहता है कि शब्दके विषयमे परीक्षा तो स्पष्ट ही है। जब वक्ता नाना प्रकारके है और अनेक प्रकारका उनमे रागद्वेष भरा हुआ है तो वचन बोलने वालेके अभिप्राय नाना प्रकारके हैं, इस कारण कभी शब्दमे व्यभिचार भी देखा जाता है। अर्थात् शब्द बोले गए कुछ और उनका अभिप्राय है और कुछ। तब शब्दसे वही बाह्य अर्थ परला जाय यह बात न बनेगी। इस शङ्काके समाधानमे कहते हैं कि शब्द में तो हम शङ्काके नाना अभिप्राय बताकर व्यभिचार बताया, पर शब्दसामग्री अर्थात् जो अन्य प्रत्यक्षज्ञान और अनुमानज्ञानकी सामग्री है अर्थात् इन्द्रियज्ञान और अनुमानज्ञानकी जो कारण सामग्री है उनमे भी तो नाना शक्तियाँ मान रहे हैं शङ्काकार, तो वहाँ भी अनेक स्थानोंमे व्यभिचार आता है अर्थात् दीक्षता कुछ है और वस्तु कुछ है। अनुमान किसीका किया जा रहा है बात वहाँ अन्य कुछ सिद्ध होती है। तो यो इन्द्रियज्ञान और अनुमानज्ञानकी सामग्री भी नाना शक्तियोंसे भरी हुई है। ऐसा मानने वाले क्षणिकवादियोंके प्रत्यक्ष और अनुमानमे भी विश्वास कैसे किया जा सकेगा ? जब इन सभी स्थानोंमे विश्वास न किया जा सका अर्थात् शब्दसे कोई पदार्थ जाना जाय इसमे भी व्यभिचार है, प्रत्यक्षमे कोई पदार्थ समझा वहाँ भी दोष है अनुमानसे समझा वहाँ भी दोष है, तब तीनों जगह दोषकी समानता होने पर भी क्षणिकवादी शङ्काकार प्रत्यक्ष और अनुमानके सम्बन्धमे दोष होते हुये भी संतुष्ट रह रहा है। और सज्ञा सम्बन्धित व्यभिचारमे प्रद्वेष करनेमे वादसाहचर्य रहा है। तो भाव्य होता है कि यह शङ्काकार परीक्षाका बलेश लेष भी सहन नहीं कर सकता।

शब्दके विषयमे भावाभावात्मकताकी सिद्धि अब यहाँ क्षणिकवादी शङ्काकार कहते हैं कि देखिये इन्द्रियज्ञान और अनुमानज्ञान और अभिधान, याने शब्द द्वारा पदार्थका संकेत होता इन तीनोंमे सज्ञाकी बात यह है—कि वह अभाव उपादान चामी है। याने नाम जो कुछ भी बोला जाता है उसका उपादान अभाव है। क्योंकि शब्दका अर्थ अन्यापोह है। जैसे किसीने घोड़ा कहा तो घोड़ा शब्दसे घोड़ा न जाना जायगा। निम्नु घोड़ेके सिवाय अन्य कुछ चीज नहीं है यह समझा जायगा। तो यो शब्द जब अन्यापोहवा ही अर्थ रखता है तो शब्दोंका सज्ञाओंका

उपादान अभाव कहलायगा। तो अन्यापोहरूप अभाव जिसका उपादान है ऐ-१ संज्ञा में यदि प्रक्षेप किया जाय तो वह तो परीक्षा करने वाला ही है, उसे अटपट कैसे कहा जा सकेगा? क्योंकि यहाँ शब्दके सम्बन्धमें परीक्षा करें तो यह सिद्ध होगा कि शब्द यथार्थतः पदार्थके वाचक नहीं हैं। हम शब्दोंके समाधानमें कहते हैं कि यह शब्द बिना विचारे ही कही हुई है। कोई भी संज्ञा सर्वथा अभाव उपादान वाली नहीं है। संज्ञा यदि भाव उपादान वाली न हो सर्वथा तो उसका अभाव उपादान भी सिद्ध नहीं हो सकता। याने जैसे घोड़ा कहा तो घोड़ाका अर्थ यदि यह घोड़ा नामका पशु बने तो वह भी न समझा जा सकेगा कि घोड़ाके विषय अर्थ कोई चीज नहीं है। वस्तुकी समझ भाव और अभाव दोनोंके आश्रय है। यह घोड़ा है इस तरह भावरूप समझ भी वही है। पशु जगह भाव स्वरूप उपादान यदि सम्भव है तब ही उन संज्ञाओंकी यह बात बनती है कि यहाँ अर्थके अभावके उपादानकी भी बात है। अर्थात् प्रत्येक पदार्थ अपने स्वभावसे सद्भूत है और अन्य पदार्थके स्वभावसे असद्भूत है। तब यह कहना कि शब्द केवल अन्यापोहको ही कहता है या अन्व अभाव उपादानके आश्रयसे है ये बातें असंगत हैं और निराकरण इसका बहुत विस्तारपूर्वक इसी ग्रन्थमें किया ही गया है।

वासनाके अन्तर्व्ययमें भी बाह्य अर्थके सद्भावकी सिद्धि—अब इसी कथनसे यह कथन भी निराकृत हो जाता है जैसा कि अणिकवादी सौगतोंने कहा है कि अनादि वासनासे उत्पन्न हुए जो विकल्प हैं उन विकल्पोंमें ही कल्पना किए गए शब्द अर्थ तीन प्रकारका धर्म है जो कि सत्त्व असत्त्व और उभयके आश्रित है। शब्दकारका इस शब्दोंमें यह अभिप्राय है कि ये जो कुछ पदार्थ दीख रहे हैं समझमें आ रहे हैं ये वास्तविक पदार्थ नहीं हैं, किंतु अनादिकालसे ऐसी ही समझकी वासना बनी है जिससे एक विकल्प उत्पन्न हो रहा और उस विकल्पमें ही ये पदार्थ कल्पित हो गए। सो ऐसा ही शब्दका अर्थ है और वह अर्थ सद्भाव असद्भाव और उभयरूप है। जैसे घट बोला, तो यह घट नाम घटरूप पदार्थके आश्रय है और पररूप कपडा आदिकके असत्त्वसे उत्पन्न हुआ है। यो भावसे पहिले अभाव दोनोंके आश्रित है। यह कथन भी निराकृत हो गया है, क्योंकि यदि परमार्थतः शब्दको भावके आश्रय न माना जाय अर्थात् शब्दका अर्थ कोई चीज है, इस तरह न माना जाय तो वासनासे उत्पन्न हुए भावकी आश्रयता भी नहीं बन सकती। यहाँ शब्दकारका यह अभिप्राय था कि जैसे घोड़ा शब्द कहा तो यद्यपि इस घोड़ा शब्दसे सीधा घोड़ा भी जाना गया लेकिन यह वासनाकी वजहसे जाने गए विकल्पसे जाना। वास्तवमें तो घोड़ाके सिवाय अन्य कुछ नहीं है, यह अन्यापोह याने अभाव परखा गया है। इसके उत्तरमें कहते हैं कि यदि भाव नहीं परखा गया परमार्थरूपसे तो वासनासे उत्पन्न कराये गये विकल्पसे भी वह सद्भाव न जाना जायगा, क्योंकि सभी जगह वासना अनुभवपूर्वक होती है। किसी

चीजकी वासना जो बनती है वह अनुभवपूर्वक बनती है। अनुभव न हो तो वासना नहीं बनती। तो यो परम्परासे वासनाने भी वस्तुका ही तो यथार्थ परिचय कराया। वासना अनुभवपूर्वक हुई और अनुभव अर्थके प्रतिबंधका अर्थात् वास्तविक स्वरूपका जाननेवाला होता है। तो यो वासना माननेपर भी यह मानना होगा कि शब्दका अर्थ वास्तविक कोई पदार्थ है।

वामनाकी सर्वथा अस्त्वाश्रयिताका निराकरण अब यहाँ झाँकार कहता है कि पूर्व-पूर्व वासनासे ही उत्तर-उत्तर वासनाये बनती चली जाती है। तो वामनाकी कोई आदि ही न रही। जब वासनाकी कोई आदि न रही तो इसका अर्थ यह बना कि वासना किसी वस्तुके आश्रय नहीं है, वह तो यो ही कहनावश होती चली जा रही है। यो वासना अवस्तुके आश्रय ही है यह सिद्ध होता है। इस शंकाके समाधानमें कहते हैं कि शब्दवासना भी जब आनादि बन गई अर्थात् जब कोई आदि न हो सकी तो दूसरोके लिए जो अनुमान करते हैं और उसमें शब्द वाले जाते हैं तो वह वासना भी अवस्तुके आश्रय हो गयी तब वहा साधनका लक्षण यह है यह हेतु है ऐसे उपदेशका निमित्त अब वासना न रही तब हेतुका लक्षण भी सिद्ध न हो सकेगा। झाँकार कहता है कि त्रिरूप हेतुका जो कथन है वह परम्परासे वस्तुके आश्रय है। जैसे इस पक्षमें अग्नि है धुआँ होनेसे। इस अनुमानमें जो धूम हेतु कहा है वह त्रिरूप हेतु है। भावने पक्षमें रह रहा है सपक्षमें रह रहा है और विपक्षमें नहीं है। ऐसे तीन लक्षण वाले हेतुका जो यह कथन हुआ है वह परम्परामें धूम वस्तुके आश्रय है। उत्तरमें कहते हैं कि इस रह जब हेतु शब्दको वास्तविक पदार्थके आश्रय मान लिया याने हेतु शब्द वास्तविक हेतुको बता देता है तो ऐसे ही यह मान जीजिए कि जीव शब्द वास्तविक जीवको बता देने वाला है याने जीव शब्द जीवके आश्रयसे प्रयुक्त किया गया है।

जीव पदार्थसे अनुभूतिकी सिद्धि—और भी देखिये। यहाँ भाव है हर्ष विषाद आदिक अनेक प्रकारके परिणामन। जीवमें हर्ष होता, शोक होता आदिक नाना प्रकारके परिणामन हैं उन्हे हो तो भाव कहते हैं। सो ये सब भाव प्रत्येक आत्माके अनुभवमें आ रहे हैं और प्रत्येक शरीरमें भिन्न-भिन्न रूपसे अनुभवमें आ रहे हैं। हमारे हर्ष विषादोंका हम ही अनुभवमें लाते हैं। दूसरे दूसरे शरीरोंमें जो चेतन हैं वे अपने अपने भावोंको अनुभवमें लाते हैं, तो यह बात निराकृत नहीं की जा सकती है। तो इस प्रकारका यह जो भाव है वह आत्माके संपन्न करने वाले शक्ति-निकोको समझ देता है। याने अनुभवसिद्ध बात उन नास्तिकोंको प्रतिबुद्ध कर देता है कि नहीं, भाव है और भावका आश्रयमून जीव है। और उसी जीव पदार्थको जीव शब्दने बताया है। तो जब अनुभव ही जीवको सत्ताको स्पष्ट बता देता है, तब और

अधिक प्रयास करना व्यर्थ है। अपने-अपने अनुभवसे समझ लो कि मैं जीव हूँ, इसी कारणसे इस हेतुमें अन्य-कालात्ययापदिष्ट-दोष नहीं-लगता। क्योंकि पक्ष प्रत्यक्ष-आदिकसे अवाधित है, यह दोष कहलाता है, तब-पक्षकी ही सिद्धि नहीं-होती। जैसे पर्वत तो है ही नहीं और अनुमान करने लगे कोई कि इस पर्वतमें अग्नि है धूम-होने से तो पक्ष ही नहीं है तो साध्य साधन कहाँ बताओगे ? इस हीको कहते हैं-काला-त्यापदिष्ट। तो यहाँ यह दोष नहीं है। क्योंकि पक्ष प्रत्यक्ष आदिकसे अवाधित है। यहाँ अनुमान प्रयोग यह किया गया है कि जीव-शब्द-अपने बाह्य अर्थको लिए हुए है। तो यहाँ पक्ष है जीव-शब्द। तो यह जीव-शब्द बाह्य अर्थको लिए-हुए है, यह वाधित नहीं है।

जीव-शब्दकी जीवस्वरूपसे विपरीतकी अवाचकता यहाँ यह बात सर्व-सम्यक् है कि विपरीतवृद्धि रखने वाले पुरुषोंने दार्शनिकोंने जिस तरहके जीवकी कल्पना की है उस तरहके अर्थ वाला जीव-शब्द नहीं है। जैसे कि कोई दार्शनिक कहता है कि जीव निरतिशय है अर्थात् जीव नित्य अपरिणामी है, उसमें कोई बात प्रकट नहीं होती। ज्ञान सुख दुःख आदिक कोई भी परिणामन जीवमें नहीं-होता करते। जीव तो ध्रुव अपरिणामी है, ऐसा कोई दार्शनिक जीवको निरतिशय मानता है। कोई पुरुष जीवको अस्वसम्बिदित मानता है अर्थात् जीव स्वयं अपने-आपको कुछ समझता नहीं है। जीव और ज्ञानके समझनेके लिए कोई अन्य युक्तियाँ देनी पड़ती हैं। ऐसा अस्वसम्बिदित मानने वाले नैयायिक द्वारा अभिमत जीवकी बात नहीं कही जा रही है। जैसे कि निरतिशय मानने वाले सांख्यो द्वारा अभिमत जीवकी बात नहीं कही गई। कोई पुरुष मानता है कि जीव सारे शरीरमें अभिमत एक है। जितने पुरुष पशुपक्षी कीट आदिक देखे जा रहे हैं उन सबमें एक ही जीव है, सारे सारे जीव नहीं है ऐसा ब्रह्मवादी मानते हैं जो कि अनुभवसे वाधित हो जाता, एक शरीरमें रहने वाले जीवके जो अनुभव है वह उस हीमें है। दूसरे शरीरमें रहने वाले जीवके अनुभव उस हीमें हैं। यदि एक ही जीव होता सारे शरीरमें तो किसी शरीरमें जो कुछ अनुभव होता वही अनुभव सबको होना चाहिए था। किन्तु ऐसा तो है ही नहीं। इससे ही सिद्ध है कि जीव अनन्त हैं और सब अपने-अपने अनुभवमें हैं; लेकिन ये दार्शनिक समस्त शरीरोंमें अभिमत एक जीव मानते हैं। सो, ऐसे जीव पदार्थका वाचक जीव-शब्द है यह नहीं कहा जा रहा। कोई दार्शनिक कहता है कि जीव प्रतिसूत्र निराला निराला है। एक जीव हो और वह कुछ सेकेण्ड टिक-सके सो सही है। प्रत्येक समयमें जीव अन्य अन्य पैदा होते हैं और उत्पन्न होते ही नष्ट हो जाते हैं ऐसे कणिकवादियों द्वारा अभिमत जीव अर्थकी बात नहीं कही जा रही, क्योंकि ये सब निराकरणके योग्य हैं। यह सब युक्तिसंगत नहीं है, इस कारण ऐसे अभिमत जीव-शब्द द्वारा जीव-शब्दको बाह्य अर्थ सहित वाला नहीं कह रहे हैं किन्तु कथञ्चित्

चिरय, कथञ्चित् अनित्य, अत्येक शरीरोमे भिन्न भिन्न, किन्तु चैतन्य स्वरूपकी समा-
प्तिना घाले अपने आपका ही खुद सम्बन्ध करे। सके ऐसे जीव अर्थकी बात यहाँ कही
जा रही है।

सजात्वात् हेतुकी अनैकान्तिकदोषरहितता—अब यहाँ शब्दाकार
कठता है कि जो यह अनुमान प्रयोग किया है कि जीव शब्द अपने वाच्यभूत वाह्य अर्थ
से सहित है, यही वाह्यका अर्थ है जीव शब्दसे अतिरिक्त कोई अर्थ वाला यौन जीव
शब्द कहा तो उसका अर्थ केवल जीव शब्द ही नहीं जगति किन्तु कोई जीव नामकी
पदार्थ है, तो जीव शब्द जीव पदार्थका वाचक है सजा होनेसे जो इसमें जो सजात्व
हेतु कहा गया है उससे अनैकान्तिक दोष आता है। अर्थोत् सजाये अपनेके ऐसी है कि
सजाये तो है परन्तु उनका वाच्य पदार्थ कुछ नहीं है। जैसे माया भ्रान्ति यह भी तो
नाम है। माया बहुतसे लोग बोलते भी हैं, पर माया नामकी चीज भी कुछ है क्या ?
भ्रम यह भी एक शब्द है, पर भ्रम नामका तो पदार्थ भी है क्या ? तो माया भ्रान्ति
इन मज्ञाओंके साथ-जिनका कि इन शब्दोंसे अतिरिक्त कोई अर्थ नहीं है उनके साथ
अनैकान्तिक दोष आता है। इस शब्दोंके उत्तरमें कहते हैं कि ऐसा अनैकान्तिक दोष
यहाँ सम्भव नहीं है, क्योंकि माया भ्रान्ति इन सज्ञाओंका भी अपना अर्थ है। मायाको
अर्थ माया है, भ्रान्तिका अर्थ भ्रम है। माया शब्द कहकर कुछ जाना ही तो गया कि
क्या कहा जा रहा है ? वही उनका अर्थ है। भ्रम शब्द कहकर समझा ही तो गया कि
यह भ्रम है। तो ये सजाये भी अपने अर्थके साथ हैं। जैसे कि प्रमाण शब्द अपने अर्थ
के साथ है। प्रमाण, ज्ञान इस तो अर्थ है। ज्ञान कहनेसे क्या जाना गया ? ज्ञान जाना
गया। तो ऐसे ही माया और भ्रम जाना गया। माया आदि सजाये अपने अर्थसे रहित
नहीं हैं, क्या कि इन शब्दोंको बोलकर भी कुछ विशिष्ट जानकारी हुई। तो विशिष्ट
जानकारीके हेतुभूत होनेसे माया भ्रान्ति आदिक सजाये अपने अर्थसे रहित नहीं हैं।
जैसे कि प्रमाण सज्ञा, प्रमाण शब्द, ज्ञान शब्द ये किसी विशिष्टकी जानकारीके
कारण बन रहे हैं इस कारण उनका भी अर्थ है। यदि भ्रान्तिका कोई अर्थ न माना
जाय तो भ्रान्ति शब्द ही क्या बोला गया ? भ्रम है इस शब्दसे भ्रमका ज्ञान तो हुआ
कि भ्रमकी बात कही जा रही है। यदि भ्रान्ति सज्ञाका कोई अर्थ न हो तो भ्रान्ति
शब्द बोलनेसे फिर भ्रमकी जानकारी नहीं बन सकती। बोला तो भ्रम और ज्ञान-
कारी हो जाय कुछ ज्ञानकी, यह प्रमाण आ जायगा, इस कारणसे भ्रान्ति शब्द विशिष्ट
अर्थकी प्रतिपत्तिका कारण है यह बात असिद्ध नहीं है।

शब्दोंकी विशिष्ट प्रतिपत्ति हेतुताका समर्थन—जिस प्रकार भ्रान्ति
शब्दसे भ्रान्तिकी प्रतिपत्ति होनेके कारण विशिष्ट प्रतिपत्तिकी हेतुता यहाँ असिद्ध
नहीं है इसी प्रकार प्रमाण शब्द भी प्रमाणपनेकी प्रतिपत्तिका कारण होनेसे यहाँ भी

विशिष्ट प्रतिपत्ति हेतुत्व असिद्ध नहीं है। यदि प्रमाण शब्दको उसके अर्थ विशेषसे रहित माना जाय तब प्रमाणसे तो ज्ञान हुआ नहीं, इसके मायने यह है कि भ्राजि की प्रतिपत्ति हो वेठेगी। इस दोषके निवारणकी इच्छा हो तो मानना चाहिए कि नहीं 'विशिष्ट प्रतिपत्तिका हेतु होना' यह हेतु असिद्ध नहीं है। जो जो प्रकृत बातको सिद्ध करनेके लिए दो दृष्ट न्न बताये गए हैं माया भ्रान्ति आदिक नाम और प्रमाण नाम। ये दोनों दृष्टान्त साधन धर्मसे विकल नहीं हैं, इसी प्रकार कोई यदि ऐसी आशंका करे कि सरविषाण शब्दका तो कोई अर्थ है ही नहीं तो यह भी शंका उठे, दूर कर लेना चाहिए। सरविषाण आदिक शब्द भी अपने अर्थसे रहित नहीं है। सरविषाणका अर्थ है अभाव मायने सरविषाण न होना। तो यह शब्द भी अभाव-रूप अर्थको बताता ही है जो विशिष्ट प्रतिपत्तिकी हेतुता इन शब्दोंमें भी पायी जाती है अन्यथा यदि सरविषाण शब्दसे अभावकी जानकारी न बतायी जाय तो इसके मायने यह है कि फिर वह भाव वाचक शब्द बन जाएगा। इस कारण इन किन्हीं भी शब्दोंके साथ इसका व्यवहार नहीं आता। तब यह प्रकृत अनुमान निर्दोष है कि जीव शब्द अपनेसे अतिरिक्त जीव शब्दसे बाह्य अर्थका ज्ञान करानेका कारण है, क्योंकि संज्ञा होनेसे। इस तरह जीवका अस्तित्व सिद्ध होता है और जीवका अस्तित्व सिद्ध होनेपर ज्ञानका अस्तित्व सिद्ध हुआ। ज्ञानका अस्तित्व सिद्धिके साथ-साथ जगतके ममस्त पदार्थोंका अस्तित्व सिद्ध होता है। अब इस विषयमें और भी सुनो—

बुद्धिशब्दार्थसंज्ञास्तास्तिस्रो - बुद्ध्यादिवाचिकाः ।

तुल्या बुद्ध्यादिबोधश्च त्रयस्तत्प्रतिविम्बकाः ॥८५॥

बुद्धि, शब्द और अर्थ इन तीन संज्ञाओंकी बुद्धि, शब्द और अर्थ इन पदार्थोंकी वाचकता बुद्धि शब्द और अर्थ ये तीनों संज्ञायें बुद्धि, शब्द, अर्थके वाचक हैं। यहाँ कोई ऐसी आशंका कर सकता था कि केवल बाह्य अर्थ ही कुछ है अन्य कुछ नहीं है, पदार्थ ही शब्द द्वारा जाना जाता है, अन्य कुछ नहीं जाना जाता। सो ऐसी बात नहीं है। जितने ढंगके शब्द हैं उतने ही ढंगके वहा भाव होने हैं। बुद्धि शब्द और अर्थ ये तीन संज्ञायें हैं उन संज्ञाओंसे बुद्धि शब्द और अर्थका परिज्ञान होना, हैं। बुद्धि मायने ज्ञान। ज्ञान शब्द द्वारा एक जानन प्रकाशका बोध होता है 'शब्द' शब्द द्वारा जो कानोंसे सुना जाता है उन शब्दोंका ज्ञान होता है। अर्थ शब्द द्वारा जो यह भौतिक और चेतन आदिक सर्व पदार्थ हैं उन पदार्थोंका बोध होता है। ये तीनों बुद्धि, शब्द, अर्थके बोध कराने वाले हैं और वे बुद्धि, शब्द अर्थ ये तीनों ही वाच्यके मातेसे तुल्य बल वाले हैं।

बुद्धि, शब्द व अर्थ इन तीनमेंसे केवल एक अर्थकी वाच्यता माननेकी आशंका व उसका समाधान—यहाँ भीमासक शङ्काकार कहता है कि पदार्थ शब्द

और ज्ञान ये तो तुल्य नाम वाले हैं अर्थात् पर्यायवाची शब्द है। जीव पदार्थकी जीव यह संज्ञा होती है, और जीव यही नाम शब्दका है और जीव यही नाम बुद्धिका है। तो वहाँ कोई तीन अलग चीजे नहीं हैं। किन्तु वे सब एक तुल्य नाम वाले हैं। उन तीनोंका जब जीव नाम पड़ा तब जो अर्थ पदार्थक है वह ही जीव शब्द है, वह ही बाह्य अर्थसे युक्त है किन्तु बुद्धि और शब्द पदार्थ जीव शब्दके वाच्य नहीं है। जीव शब्दसे बुद्धिपदार्थ और शब्दपदार्थका ग्रहण नहीं होता, इस कारणसे जब जीव शब्द अर्थ पदार्थ वाला ही है ऐसे ही बाह्य अर्थ वाला है बुद्धि और शब्द पदार्थ वाला नहीं है तब इस हीके द्वारा हेतुका व्यभिचार हो गया। लो अब देख लो बुद्धि और शब्द ये भी संज्ञायें हैं किन्तु इनका कोई पदार्थ नहीं है। संज्ञा तो सामान्य चीज है। संज्ञापन तो इन तीनोंमें घटित हो गया किन्तु है केवल एक जीव पदार्थ, बुद्धि और शब्द पदार्थ इनका वाच्य नहीं है, क्योंकि वे सब तुल्य नाम वाले हैं। उक्त शब्दोंके उत्तरमें कहते हैं कि यह शब्दाकार भी समीचीन बचन बोलने वाला नहीं है। सभी जगह जितनी भी संज्ञायें हो उसने ही उसके वाच्य होने हैं, सभी संज्ञायें भिन्न भिन्न पदार्थोंकी वाचक हुआ करती है। बुद्धि, शब्द और अर्थ ये तीन संज्ञायें हैं तो जिस संज्ञाका जिक्र करो उससे अतिरिक्त अन्य पदार्थका वह वाचक होता है। जैसे कि जिस उच्चारण किए गए शब्दसे निर्दोष रूपसे जहाँ बोध उत्पन्न होता है वह ही उस शब्दका अर्थ है। यदि उच्चारण किए गए शब्दसे जहाँ बोध होता वह अर्थ न बने, वह उस शब्दका वाच्य न बने तो शब्दके व्यवहार करनेका लोप ही हो जायगा फिर शब्द व्यवहारकी आवश्यकता ही क्या रही ?

बुद्धि, शब्द अर्थ इन तीन संज्ञाओंके वाच्यभूत बुद्धिपदार्थ, शब्द पदार्थ व अर्थ पदार्थका संकेत—यहाँ कोई शका करता है कि अर्थ पदार्थक शब्द से ही अर्थ पदार्थ सम्बोधित होता है वहाँ जीव शब्दसे ही जीव अर्थका ही बोध होता है। बुद्धि पदार्थक या शब्दपदार्थक बोध शब्दसे नहीं होता। फिर जीव शब्द बुद्धि और शब्द पदार्थ वाला कैसे कहा जा सकेगा ? और, वह जीव शब्द बुद्धि और शब्दका कैसे ज्ञान करा देगा ? इस शकाके उत्तरमें कहते हैं कि देखिये जिस प्रकार जीव शब्दसे जीव अर्थका बोध होता है। कोई कहता है कि जीवो न हृतव्यं अर्थात् जीव न मारे जाना चाहिए। जीवकी हिंसा न करना चाहिए। तो यहाँ जो जीव शब्द बोला गया वह अर्थ पदार्थक है याने अर्थ पदार्थ जिसका वाच्य है ऐसे जीव शब्दसे जीव पदार्थका बोध होता है, उसी प्रकार बुद्धिपदार्थक जीव शब्दसे बुद्धि अर्थका ज्ञान होता है। जैसे किसीने कहा कि बुद्धिपदार्थक जीवसे जीव जाना जाता है तो यहाँ बुद्धि अर्थका बोध हुआ और इसी तरह जी, व इन दो शब्दोंको किसीने देखा तो यह शब्द पदार्थक जीव शब्द है, उससे शब्दका बोध हुआ, इससे सिद्ध होता है कि तीन संज्ञाओंके तीन अर्थ हैं, क्योंकि प्रतिविम्बक जो ज्ञान हैं वे तीन प्रकारके

हो रही है और यह बात तो सर्वत्र पटित हो जाती है। प्रत्येक स्तुत तब जाना जाता है, तब उसे बताया जाता है, जब वहां बुद्धि, शब्द और अर्थ ये तीन बातें आती हैं।

उदाहरणमहित बुद्धि, शब्द और अर्थका निर्देशन—जैसे कोई उपदेश नरे कि पुत्रसे मोह न करना चाहिए। तो जो लोग पुत्रसे मोह करते हैं तो वहां यह बताया कि वस्तुतः वे किस पुत्रसे मोह करते हैं ? वहां पुत्र तीन प्रकारके हो जाते हैं, एक तो पुत्र शब्द, पु और म ये दो शब्द इकट्ठे हो गए वह ही हुआ पुत्र शब्द तो शब्दसे मोह नहीं करना। जो मनुष्य है, पुत्र है वह हुआ अर्थपुत्र। तो वहां कहा जासकता है उपधारने कि इस पुत्र पदार्थसे मोह किया जाता है। पर जब यह प्रश्न सामने पड़ा गया कि वह पुत्र पदार्थ तो बहुत दूर भिन्न क्षेत्रमें है और मोह करने वाला यह जीव बहुत दूर भिन्न क्षेत्रमें है तो इसका कुछ भी परिणाम अपने आत्म क्षेत्रसे बाहर कैसे पहुँच जायगा ? मोह करने वाला पुत्र अपने आत्म क्षेत्रसे बाहर अपनी कुछ भी परिणति नहीं कर पाता। तो वहां वास्तविकता यह आई कि उन पुत्र अर्थका विषय करके जो इसका पुत्रविषयक ज्ञान चल रहा है, जो भी पुत्रविषयक बुद्धि हो रही है, रागी होनेके कारण वह इस ही भिन्नक्षेत्रमें मोह कर रहा है। तो निश्चयसे इन क्षेत्रोंमें पुत्रविषयसे बुद्धिमें मोह किया व्यवहारसे इस जीवने पुत्र पदार्थमें मोह किया, पर पुत्र शब्दसे मोह होता नहीं, वह तो शब्द है, वाचक है, तो तीनों बातोंका कहीं निराकारण नहीं किया जा सकता है। तो जो जब जब संज्ञायें तीन हैं—बुद्धि, शब्द और अर्थ जब नाम हैं तीन प्रकारके शब्द हैं तो इनका वाचक भी ये तीन हैं—बुद्धि शब्द और अर्थ। तब वहां इस कारिका द्वारा आचार्य महाराज हेतुके अभिचारकी आशङ्का को दूर कर देते हैं। बुद्धि, शब्द, अर्थ ये तीनों ही संज्ञायें अपनेसे अतिरिक्त अर्थों में इन संज्ञाप्रतिष्ठा अतिरिक्त कोई वस्तु है उसका सम्बन्ध दिखा देता है। और, उन तीनों का जो परिज्ञान होता है उसमें तीनोंका ही प्रतिभास है। वे तीनों उस ज्ञानके विषय-भूत होते हैं। सामान्यसे जीव शब्द तो वहां धर्मी है और जीव शब्दसे अतिरिक्त जो पदार्थ है, जिसमें उत्पादकत्व धीन्य है, चेतन है, ऐसा जीव वह बाह्य अर्थ है। तो सबाह्य अर्थ होना यहाँ यह साध्य है। तो इस साधनके द्वारा जो साध्य सिद्ध किया जा रहा है उसमें किसी भी प्रकारका दोष नहीं है। अतएव यह हेतु निर्दोष और अव्यभिचारि है। तब संज्ञा होनेसे यह संज्ञा संज्ञातिरिक्त बाह्य अर्थका बोध करानेवाली है। वास्तवमें संज्ञा बाह्य अर्थसे युक्त है, उसमें सम्बन्धित है, बाह्य अर्थका वाचक है, तब जीव भी एक शब्द है। तो जीव संज्ञा जीव नामक पदार्थका बोध कराने वाली है।

केवल विज्ञानमात्र तत्त्व होनेसे संज्ञात्वाद् हेतुकी व्यभिचारित्ताका विज्ञानवादी द्वारा कथन अब यहाँ विज्ञानवादी कहता है कि यह संज्ञात्वाद् हेतु विज्ञानवादियोंके प्रति तो अविज्ञ ही है, क्योंकि विज्ञानको छोड़कर अन्य कोई संज्ञा

ही नहीं है सब कुछ एक विज्ञानमात्र है । और फिर उस अनुमान प्रयोगमें जो साधन दिया है कि जीव शब्द सबाह्यार्थ है संज्ञा होनेसे, और उसके लिए दृष्टान्त दिया गया है जैसे हेतु शब्द । तो यह दृष्टान्त साधनविकल है । दृष्टान्तमें साधन नहीं पाया जा रहा है, क्योंकि हेतु शब्द भी विज्ञानसे अतिरिक्त अन्य कुछ चीज नहीं है । विज्ञानकी ही लीलामें हेतुका आभास हुआ है । तो वहाँ भी हेतुके आभासका वेदन होनेसे उस परिज्ञानसे अतिरिक्त अन्य कोई हेतु शब्द नहीं है । अत्र दृष्टान्त साधनविकल है तथा यह हेतु व्यभिचारी हेतु है, क्योंकि संज्ञाका आभास करने वाला जो ज्ञान है जीव शब्द सबाह्य अर्थ है शब्दकार ज्ञान होनेसे, यही तो उस अनुमानका अर्थ है । तो जो शब्दकार ज्ञान है, संज्ञाका आभास करने वाला ज्ञान है उसे यदि हेतु यहाँ मान लिया जाय तो शब्दाभास याने शब्दकार रूप जो स्वप्न ज्ञान होता है वहाँ कहीं कोई अर्थ है ? सो-उम स्वप्नज्ञानके द्वारा यह हेतु व्यभिचारी हो जायगा । कभी स्वप्न आता है तो उस स्वप्नमें यह सोने वाला व्यक्ति शब्द सुनता है और खुद शब्द बोलता भी है, बोलता नहीं, किंतु इसके ज्ञानमें ऐसा ही आता है कि कोई बोल रहा है, मैं सुन रहा हूँ, मैं बोल रहा हूँ । तो स्वप्नज्ञानमें जो यो शब्दकार बोध होता है तो देखिये ! शब्द तो मिल गया पर वहाँ पदार्थ कुछ भी नहीं है, जिसको देखकर डरकर बोले, ऐसी वहाँ कुछ भी चीज नहीं है । तब संज्ञात्वात् यह हेतु व्यभिचारी हो गया । तो यो संज्ञात्वात् हेतु जदोष होनेके कारण वह बाह्य अर्थको सिद्ध करनेमें असमर्थ है, किन्तु विज्ञानका निवारण किया ही नहीं जा सकता । अतः विज्ञान ही मात्र एक तत्त्व है । विज्ञानको छोड़कर न संज्ञा है, न दृष्टान्त है न हेतु है, न अन्य कुछ है । जो कुछ प्रतिभासमें आता है वह प्रतिभासमान है और प्रतिभास है ज्ञानका स्वरूप । यो विज्ञान के अतिरिक्त जगतमें अन्य कोई पदार्थ नहीं है, फिर कैसे जीवनामक पदार्थकी सिद्धि करोगे ? इस प्रकार कोई विज्ञानवादी योगाचार यहाँ सका कर रहा है । उस प्रकारके प्रति समाधान करनेके लिए अब आचार्यदेव कहते हैं

ॐ - ॐ -

ॐ - ॐ -

वक्तृश्रोतृप्रमातृणां बोधवाच्यप्रमा पृथक् ।

आन्तावेव प्रमाआन्तौ बाह्याथौ तादृशेतरौ ॥८६॥

वक्ता, श्रोता, व प्रमाताओंके वाक्य, बोध और प्रमाणोंके पृथक्त्व व विभिन्नताकी सिद्धि—वक्ता श्रोता और प्रमाताओंका बोध वाक्य, और प्रमाण ये पृथक् पृथक् होते हैं । संज्ञात्वात् इस हेतुको यदि भ्रान्त माना जाय तो इस हठमें प्रमाण भी भ्रान्त हो जायगा । जब ज्ञान ही भ्रान्त हो गया तो बाह्य पदार्थ भी भ्रान्त और अभ्रान्त हो जायगा । यदि वक्ताको अभिधेयका बोध न हो जो कहा जाता है ऐसे वाक्यका यदि बोध वक्ताको नहीं है तो वाक्य फिर कैसे प्रवर्तित हो सकेगा क्योंकि वाक्य तो अभिधेयके बोधके कारणसे ही होता है । और, वाक्यके अभावमें

तोताको अभिधेयक। ज्ञान नहीं हो सकता है क्योंकि अभिधेयका जो ज्ञान होता है वह वाक्यके कारणसे होता है और प्रमाताका अर्थात् ज्ञानका ज्ञान न होने तो शब्द और अर्थ ये इन दोनों प्रमेयोंकी व्यवस्था न रह सकेगी, तब दृष्ट तत्त्व नहीं बन सकता है। इस कारणसे मानना होगा कि वक्ता श्रोता और ज्ञाता इन तीनोंके बीच वाक्य और प्रमाण ये पृथक्भूत ही हैं। यही विज्ञानवादीकी यह धंका भी कि विज्ञान के अतिरिक्त अन्य कुछ भी नहीं है। सो देख लीजिए ! यदि बोध वाक्य प्रमा न माना जाय वक्ता श्रोता प्रमाता न माना जाय तो कुछ भी सि नहीं होदि सकती है। नक्षत्रों तो वाक्य लगाइये, शीनामे बोध लगाइये और जो प्रमाता है उसमें प्रमाण लगाइये। सो देखो वक्ताका कोई वाक्य श्रोताके बोधसे और प्रमाताके प्रमाणसे जुदा ही रहा था, इसी प्रकार श्रोताका बोध वक्ताके वाक्य और प्रमाताके प्रमाणसे भिन्न रहा इसी प्रकार प्रमाताका प्रमाण वक्ताके वाक्य और श्रोताके बोधसे भिन्न ही रहा। और ये सब तीनों सम्बद्ध हैं। किसीका अभाव माननेपर फिर यह प्रवृत्ति कुछ भी न होगी। उस ही बातको भव बताया गया है कि वक्ता यदि इतना भी न जानता हो कि जो मुझे कहा है वह पदार्थ क्या है जैसे बानकी कहा है उसका ही बोध न हो तो वाक्य कैसे प्रवर्तित होगा ? और, जब वाक्य ही नहीं है तो श्रोता अभिधेय का ज्ञान कैसे कर लेगा ? जब कोई वक्ता कुछ कहता है तो श्रोता सुनकर ज्ञान करता है। जब वाक्य ही न रहा तो श्रोताको अभिधेयका ज्ञान नहीं हो सकता और जब मैं दोनों न रहे वहाँ प्रमाणकी क्या आवश्यकता और प्रमाताकी प्रमिति न रहे याने जानने की क्रिया न रही तो न कोई शब्दकी व्यवस्था कर सकेगा न पदार्थको। विज्ञानवादी उस विज्ञानकी कैसे व्यवस्था करेगा ? किसीका भी दृष्ट तत्त्व फिर सिद्ध नहीं हो सकता। इस कारण यह मानना आवश्यक है कि वक्ता श्रोता और प्रमाताओंके बीच बोध और प्रमाण ये पृथक्भूत हैं और जब इन्हें पृथक्भूत मान लिया जायगा तो हेतु में असिद्धता आदिक दोष न होंगे और दृष्टान्तमें भी साध्य साधन आदिककी विकसता न होगी। यहा मूल अनुमान प्रयोग है। जीव शब्द स्वसे अतिरिक्त बाह्य अर्थ के साथ है अर्थात् जीव शब्द जीव पदार्थका वाचक है संज्ञा होनेसे हेतु शब्दकी तरह। तो इस अनुमान प्रयोगमें न हेतुदोष है न दृष्टान्तदोष है।

विज्ञानवादों द्वारा वक्ता, श्रोता, व प्रमाताका निषेधने—अब शकाकार कहता है कि बाह्य अर्थ तो कुछ है ही नहीं। तब केवल विज्ञानमात्र ही तत्त्व है जो वक्ता श्रोता और प्रमाता ये तीनों विज्ञानसे जुदे या कहसे जायेंगे ? वक्ता श्रोता और प्रमाताका जो आभास हो रहा है ऐसे आभासवासी जो बुद्धि है वह ज्ञान ही तो है। सब ज्ञान विलाससे ही वक्ता श्रोता प्रमाताका व्यवहार होता है। यह वक्ता है, यह श्रोता है यह प्रमाता है। यह व्यवहार तब बना जब ज्ञान हुआ उससे यह आभास बना। इसी प्रकार वाक्य भी ज्ञानसे भ्रममें कुछ नहीं है। कुछ जाना तभी तो लोग

उसका सत्त्व कहते हैं। तो जाननेसे अलग तो न रहा कुछ। इसी प्रकार 'प्रमा' तो साक्षात् बोधात्मक ही है उसमें तो कोई युक्ति बतानेकी आवश्यकता ही नहीं है। प्रमा प्रमाण ये स्वयं ज्ञान स्वरूप हैं तो जब विज्ञानकी छोड़कर अन्य कोई बाह्य अर्थ न रहे तब इसमें असिद्धता आदिकके दोष होना और हेतुका जो दृष्टान्त दिया है उसमें भी दोष आता है। अतः यह अनुमान प्रयोग ठीक नहीं है कि जीव शब्द जीव पदार्थका वाचक है। सभी बात केवल एक विज्ञानमात्रका ही समर्थन करती है।

विज्ञानातिरिक्त सबको, वक्ता, श्रोता, प्रमाताको 'अम' माननेपर विज्ञानतत्त्वकी अपिद्धि—जब उक्त शब्दोंके उत्तरमें कहते हैं कि शब्दाकारने वक्ता, श्रोता, प्रमाताके अभावका वचन पूर्वापर विचार करके नहीं कहा, यो ही जल्दबाजीमें कह दिया है। देखिये—'यदि विज्ञानमात्रको छोड़कर अन्य सबको 'अम' माना जाय, अमत्य माना जाय, जैसे कि रूपादिकों ग्रहण करने वाले कोई वक्ता है या श्रोता है उसे 'अम' माना जाय और उनसे व्यतिरिक्त जो विज्ञानकी संतान है उसे 'अम' माना जाय और ज्ञानमात्रका आलम्बन लेने वाले प्रमाणको भी 'अम' माना जाय तब तो रूपादिक किसी भी प्रकारकी सिद्धि नहीं हो सकती। फिर अन्तर्ज्ञेय अर्थात् ज्ञानादितके माननेमें भी विरोध आता है। विज्ञानवादी शब्दाकार रूपादिकों ग्रहण करने वाले वक्ताको नहीं मानते, श्रोताकी भी नहीं मानते, जगतमें जो कुछ यह नजर आ रहा है इस किसीको भी नहीं मानते। और, इतना ही नहीं, जो विज्ञानकी संतान चल रही है, किसी भी पुरुषमें जो वर्षोंसे विज्ञानकी परम्परा चल रही है, जिससे कि पहिले विज्ञानके अनुभवमें दूसरा विज्ञान स्मरण कर लेते हैं ऐसा जो ज्ञानधारियोंका संतान चल रहा है उस संतानमें भी 'अम' माना है, और की तो बातें क्या? ज्ञानमात्रका आलम्बन लेकर कुछ भी निर्णय करने वाले प्रमाणको भी 'अम' माना है। तो जब विज्ञानवादीकी दृष्टिमें ये सभी 'अम' बन गए तब रूपादिक या किसी भी पदार्थकी किसी भी प्रकार सिद्धि न होगी। जब कुछ होय ही न रहा तो ज्ञानका स्वरूप ही क्या बनेगा? तब ज्ञानादित माननेका भी विरोध हो जाता है। जब रूपादिक जो कि अभिधेय हैं, जिसे वक्ता बताना चाहता है श्रोता समझना चाहता है, जब इस अभिधेयकी ग्रहण करनेवाले वक्ता और श्रोता ही 'अमरूप' बन गए अर्थात् रूप, रस, गंध, स्पर्शकी जानने समझने सुनने वाले ये पुरुष 'अम' बन गए तब इसमें व्यतिरिक्त जो विज्ञानका संतान है वह भी सिद्ध नहीं होता और ज्ञानमात्रका आलम्बन करने वाला प्रमाण भी सिद्ध नहीं होता, क्योंकि स्वाक्षमात्रका आलम्बन लेने वाले ज्ञान अपने स्वरूपकी समझ वाले नहीं हैं, इन सबका परस्परमें कोई संचार नहीं है, जिससे कि फिर यह पता पड़ सके कि यह तो शब्द है यह अभिधेय है और यह ज्ञान है।

प्रमाणकी 'अन्त माननेपर आगमवचन, अभिमततत्त्व आदि सबकी

सकता है। याने समझने वालेको ज्ञान हुआ और समझाया जा सकने योग्य शब्द हुआ तब निजकी और दूसरेकी जानकारी बनती है। केवल स्वसम्बेदनसे अर्थात् अपनी जानकारी मात्रसे दूसरेको प्रमाणन नहीं हो सकता, क्योंकि किसीकी जानकारी उसके लिए ही तो स्पष्ट है, दूसरेके लिए तो प्रत्यक्ष नहीं है अतएव तीर्थ प्रवृत्ति अथवा समझने समझानेकी परम्परा बुद्धिशब्दात्मक ढंगसे ही होती है। तो साधन है बुद्धिशब्दात्मक, उस बुद्धिशब्दात्मक साधनकी प्रमाणता कैसे आती है अर्थात् यह समझावन और यह परिचय प्रमाणभूत है सत्य है, यह बात समझमें कैसे आयगी ? तो बाह्य पदार्थके होनेपर ही उस बुद्धिकी प्रमाणता बाहिर होती है। अर्थात् जो समझाया है और जिसे शब्दों द्वारा बताया है वह पदार्थ यदि है तब मर्माभ्युपगम कि यह समझ भी प्रमाण है और यह शब्द भी प्रमाण है और यह प्रमाणता भी कैसे जाहिर हो ? वह होती है पदार्थ की प्रतिपत्तिसे। जैसे किसीने किसी घटनाका वर्णन किया तो अब वही घटना मिल जाय या जिन चीजोंका वर्णन किया वे चीजें वहाँ मिल जायें तब तो यह निश्चय होता है कि ये सब प्रमाणभूत हैं और बाह्य पदार्थ न हो तो वह ज्ञान प्रमाणाभास है, और उसकी पुष्टि यो होती है कि जैसा वह बता रहा मज्जानी जैसा पदार्थ नहीं पाया जा रहा है। तो इस तरह सत्य और झूठकी व्यवस्था बुद्धि और शब्दकी ही बनती है।

विज्ञानमात्र माननेपर तीर्थप्रवृत्तिकी अनुपपत्ति—मूल प्रकरण यहाँ यह था कि कोई नास्तिक यह कह उठा था कि जीव ही नहीं है कुछ तो उसकी सिद्धिके लिए अनुमान प्रयोग बनाया कि जीव अवश्य है अन्यथा जीव शब्द ही नहीं बनता। यह जीव शब्द अपने वाच्य अर्थके साथ है क्योंकि वह संज्ञा है। इसपर मीमांसक यह कहने लगे कि बुद्धि, शब्द और अर्थ ये तीनों एक पर्यायवाची शब्द हैं अर्थात् सभी पदार्थके नाम हैं, शब्द कोई अलग चीज नहीं है, बुद्धि भी कोई अलग चीज नहीं है। उनके प्रति समाधान दिया गया कि सर्वत्र बुद्धि शब्द और पदार्थ ये तीनों पृथक् पृथक् समझे जाते हैं। जैसे घट शब्द कहा तो व और ट ये दो वर्ण तो घट शब्द कहलायें जो कि वाचक है और वे घट पदार्थ जिनमें उस धारण किया जाता है वह घट अर्थ है और समझने वालेने जो कुछ समझा, उसकी जो समझ है वह है घटबुद्धि। तो तीन ये संज्ञायें हैं तो इन तीनों चीजोंका विभिन्नरूपसे ज्ञान होता है। इसपर विज्ञानवादी कहने लगे कि न संज्ञा न बुद्धि, न शब्द न अर्थ, न वक्ता, न श्रोता न प्रमाण कुछ भी नहीं है। केवल एक विज्ञानमात्र ही है। तो उनके समाधानके लिए बताया कि केवल विज्ञानमात्र ही सत्त्व मानोगे वक्ता, श्रोता, प्रमाण, ज्ञान, वाच्य ये कुछ भी न मानोगे तो कुछ भी सिद्धान्त-सिद्ध नहीं किया जा सकता है। उपरसे सम्बन्धित यह बात कही जा रही है कि विज्ञानवादको भी यदि सिद्ध करना चाहोगे तो कोई हेतु देगा, कुछ शब्द न कहेगा, कोई समझने वाला है, कोई सुनने वाला है। कोई

निर्णय देने वाला है। ये सब बातें तो हैं तब ठी विज्ञानमात्र जो तत्त्व है उसे विज्ञान-वादी कह कैसे सकेगा? तो केवल विज्ञान ही कहाँ रहा? वक्ता है, श्रोता है, प्रमाता है और बुद्धि शब्द प्रमाण भी है। तो यहाँ बुद्धि शब्द प्रमाणपनेकी सिद्धि की जा रही है कि ये सब चीजें बाह्य पदार्थके होनेपर ही बनती हैं। बाह्य पदार्थ न हो तो इसकी सिद्धि नहीं होती। अपने पक्षको सिद्ध करना हो और दूसरे पक्षका दूषण देना यही बात तो करनी पड़ती है अपने सिद्धान्तकी सिद्धि करनेके लिए। तो यह बात बुद्धिमें भी पायी जाती है। कोई पुरुष सत्य मंतव्यको सही मानना चाहता है तो तब ही तो जानता है कि हाँ इस मंतव्यमें जो गुण है और यह समीचीन है। इसमें कोई दोष नहीं है और इसके विरुद्ध अन्य मतोंमें दोष है। तो यह जानकारी ही तो बतायगी। इसी प्रकार दूसरोंको समझाते हैं कि भाई यह मंतव्य सही है, इसकी सिद्धि है और इसके विरुद्ध अन्य मतोंमें दूषण आता है तो यह भी शब्दों द्वारा ही जाहिर होगा। तो स्वपक्षको सिद्ध करे, परपक्षका दूषण दें ऐसी बुद्धि और शब्द ही इस तरहके मालूम होते हैं। और, वह सब सत्य है यह बात यों जानी जाती है कि जैसी जानकारी हुई, जैसा कुछ शब्दोंमें बताया वैसा पदार्थ वहाँ मिल जाय। इस प्रकार जबकि झूठ और सचकी व्यवस्था बुद्धि-शब्दात्मक पद्धतिसे होती है और बुद्धि शब्दात्मकका प्रयोग तभी बनता है जब बाह्य अर्थ हो, तो उससे यह सिद्ध हो गया कि बाह्य पदार्थ परमार्थतः सत् है।

साधन दूषण प्रयोगसे भी बह्यार्थके सद्भावकी सिद्धि—ज्ञानाद्वैतवादी केवल ज्ञानमात्रको ही तत्त्व मान रहा है। उसके प्रति कहा जा रहा कि ये सब कुछ बाह्य तत्त्व जो कुछ नजर आ रहे हैं—घट पट चौकी पुस्तक आदिक ये सब भी परमार्थ हैं। यद्यपि इनकी जो वर्तमान अवस्था है वह सदा नहीं रहती इसलिए यह अवस्था परमार्थ नहीं है किन्तु पर्याय है लेकिन जिन मूल द्रव्योंके परमाणुओंकी पर्याय है, वे सब परमाणु परमार्थमूल हैं। तो यहाँ अनुमान प्रयोगसे भी समझ लेना चाहिये कि बाह्य पदार्थ वास्तविक सत् है क्योंकि साधन दूषणका प्रयोग होनेसे। यदि ये बाह्य पदार्थ न होते तो किसकी तो सिद्धि की जाय और किसमें दूषण दिया जाय? तो यहाँ यह साधन दूषण प्रयोगार्थ यह हेतु दिया गया है। यह हेतु अविनाशवादी है, उसमें अविनाशान असिद्ध नहीं है, क्योंकि बाह्य पदार्थके होनेपर ही साधन दूषणका प्रयोग होता है। यहाँ एक बात और विशेष जानना चाहिए कि साधन तो ज्ञान है याने सबकी सिद्धि करने वाला यह ज्ञान है। जिन युक्ति हेतुओंसे बुद्धिको निर्मल बनाया है यह बुद्धि पदार्थकी सिद्धि करती है, किन्तु इस बुद्धिके द्वारा दोनों प्रकारके पदार्थ सिद्ध किए जा रहे हैं। एक तो मूल आत्मतत्त्व दूसरे बाह्य समस्त पदार्थ। तो जब बुद्धि सब पदार्थोंका निर्णय करती है उस समय उस बुद्धिके मुकाबलेमें बाह्य पदार्थ ये दोनों हो गए। बुद्धि तो स्वहृन्मा और आत्मा, ज्ञानस्वरूप

ये चेतन पदार्थ श्रीर नमस्त्वे ये अचेतन पदार्थ यान चेतन और अचेतन तथा म्द श्रीर पर सभीका निर्णय भुजि करती है, इस कारण बाह्य पदार्थ यहाँ निज भी और पर भी सब मानने चाहिए । जब कि विज्ञानवादी केवल एक विज्ञानको ही उत्त्व मानता है । न जीव माना जा रहा न आत्मा न परमाणु बाह्य बाह्य पदार्थ । वे तो केवल ज्ञानरूपको ही स्वीकार करने हैं । तो उसको समझने हैं कि आत्मा भी है और अन्य पदार्थ भी है । तो ये समस्त बाह्य पदार्थ, जो विज्ञानवादीकी दृष्टिमें हैं वे बाह्य पदार्थ हैं तो परमार्थतः साधन दूषण प्रयोग बनता है और न हो तो साधन दूषण प्रयोग नहीं बनता । हेतु दो प्रकारका बताया गया है । तो साध्यके होनेपर ही तो हेतुकी दो प्रकारका है । जैसे अनुमान प्रयोग किया कि इस पर्वतमें अग्नि है धूम होनेमें, तो यहाँ यह धूम हेतु नहीं है, यह कैसे जाना जायगा ? इसकी सच्चाईके जाननेकी दो पद्धतियाँ हैं । धूमके होनेपर अग्नि पाई जानी है एक यह व्याप्ति मिलती है तब धूम हेतु समीचीन सिद्ध होता है । दूसरे—अग्निके न होनेपर धूम नहीं पाया जाता, जब यह व्याप्ति विदित होती है तब धूमके हेतुत्वकी सच्चाई सिद्ध होती है । तो साध्यके वसपर ही तो हेतुकी समीचीनता सिद्ध होती है । तो साध्य है यहाँ बाह्य पदार्थ । बाह्य पदार्थके होनेपर ही साधन और दूषणका प्रयोग बन सकता है । तो साधन दूषणका प्रयोग हो रहा है तो समझना चाहिए कि वहाँ बाह्य पदार्थ है, यह व्याप्ति बनी । बाह्य पदार्थ न हो तो साधन और दूषणका प्रयोग नहीं बन सकता । इस तरह अन्यथानुपपत्ति और तथोपपत्ति इन दो सज्जणोंमें इसकी सच्चाई जानी जाती है ।

बाह्य अर्थके अभावमें साधनदूषणप्रयोगकी अक्षय्यता—यहाँ यह समझना चाहिए कि बाह्य पदार्थके अभावमें साधन और दूषणका प्रयोग नहीं बनता । जीव ही कुछ नहीं है, केवल एक विज्ञान ही विज्ञान माना जाय तो अब, कहाँ और क्या साधा जाय और किससे क्या दूषित किया जाय ? अन्यथा तो यदि बाह्य पदार्थके अभावमें भी साधन और दूषणका प्रयोग बनने लगे तो स्वप्नमें देखी हुई बातमें, क्या अन्तर रहा ? जैसे स्वप्नमें बाह्य पदार्थ कुछ है नहीं, केवल स्थान ही बन रहा है तो वहाँ किसके द्वारा क्या, काम साधा जाय ? किसके द्वारा क्या बिगाड़ा जाय ? वहाँ कुछ अर्थक्रिया तो नहीं होती । इसी तरह इस जाग्रत अवस्थामें भी बाह्य पदार्थ नहीं माने जा रहे तो अब क्या साधा जाय और क्या दूषित किया जाय ? अथवा अन्य सत्तान भी कैसे सिद्ध किया जाय या दूषित किया जाय ? या निजका सत्तान अर्थात् खुदके शरीरमें होने वाले जो प्रतिसमय ज्ञानक्षण होते रहते हैं उनका संतान भी कैसे सिद्ध किया जाय या दूषित किया जाय ? याने अपने संतानमें क्षणिकपना और वेद्य भादिक आकारोंसे रहितपना भी कैसे सिद्ध किया जाय ? यहाँ शङ्काकार है, शाना-वैतवादी बीड, जो केवल ज्ञानतत्त्व ही मानता है, लेकिन क्षणिक—क्षणिक ज्ञान अनन्त

ज्ञान प्रति समयमें भिन्न-भिन्न नया नया होने वालों ज्ञान ऐसा ही ज्ञान है केवल और परमाणु या अन्य पदार्थ नहीं है। ज्ञानाद्वैतवादी एक दूसरा दार्शनिक भी है जो ब्रह्मा-द्वैतवादीके नामसे प्रसिद्ध है। वे चैतनात्मक ब्रह्म मानते हैं लेकिन उनका यह ज्ञान चैतन्य प्रतिभास एक है, जितने शरीर हैं उन शरीरोंमें सबके एक ही आत्मा है। तो उनके प्रति यह समाधान अभी नहीं चल रहा है, क्योंकि शङ्काकार यहाँ क्षणिक-विज्ञानवादी है। तो उसकी ही मान्यतामें दूषण दिया जा रहा कि यदि बाह्य पदार्थ न माने जायेंगे तो सतान भी सिद्ध न होगा। और अपनी संतानमें जो क्षणिकता है और वेद्याकारादि शून्यता है वह भी कैसे सिद्ध होगी? बाह्य पदार्थ वास्तविक है और ज्ञानमें जो कुछ ग्रहणमें आ रहा है घट-पट आदिक तो ग्राह्यपना उसका लक्षण है। जो ज्ञानमें जो हो रहा है ऐसे ही तो ये बाह्यपदार्थ हैं, उनका यदि अभाव माना जाय तो अभाव होनेपर भी साधन और दूषणका प्रयोग माना जाय तो स्वप्नावस्थामें होने वाली और जागृत अवस्थामें होने वाली बातोंमें क्या अन्तर रहेगा? वहाँपर भी साधन दूषण प्रयोग मान लो। यदि किसीने स्वप्नमें कुछ किसी बाहरी क्षेत्रको जाना या पहाड़पर उठना या अन्य कुछ बातें देखी गई हैं तो वहाँ वे बातें मिल भी जानी चाहियें। किन्तु जैसे स्वप्नकी बात क्यों भूठ है कि वहाँ बाह्य पदार्थ कुछ न माने जायें तो पारा ज्ञान भूठ हो जायगा। इस कारणसे यह समझना चाहिए कि केवल ज्ञानमात्र ही तत्त्व नहीं है, किन्तु बाह्य पदार्थ भी वास्तविक है।

विज्ञानातिरिक्त कुछ न मनिनेपर स्वेष्टतत्त्वकी सिद्धिकी अगम्यता— यदि बाह्य पदार्थ न माने जायें तो वे विज्ञानवादी सहोपलम्भ नियमसे अतिरिक्त भिन्न अपने ज्ञानाद्वैतको सिद्ध करनेके लिए जो जो हेतु दिया करते हैं उन हेतुओंसे, उन अनुमानोंसे क्या सिद्ध किया जायगा? किसके द्वारा सिद्ध किया जायगा? उनका जब कुछ अर्थ ही नहीं है तब कुछ भी सिद्ध नहीं हो सकती अथवा दूसरेके लिए वचनात्मक परिश्रमसे भी क्या सिद्ध किया जायगा, क्योंकि कुछ बाह्य अर्थ माना ही नहीं है। अथवा वह स्वसम्बन्ध ज्ञान जो कि इन विज्ञानवादियोंको इष्ट है वह भी स्वतः साध लिया जायगा या प्रत्यक्षसे भी क्या सिद्ध कर लिया जायगा? अर्थात् कुछ भी सिद्ध नहीं हो सकता। क्योंकि उस सब बातको सिद्ध करने वालों जो साधने है वह तो निर्विषय है, उसका कोई आधार ही नहीं है। जैसे कि स्वप्नमें देखी हुई बातें स्वप्न में सिद्ध की जाने वाली बातें निर्विषय है, उनकी कुछ सिद्धि ही नहीं है। किसीने स्वप्न देखा कि हमने बहुत भरोपेट भोजन किया। और भूखा ही वह व्यक्ति सो गया था। तो ऐसा स्वप्न देखनेसे कहीं उसका पेट तो नहीं भरता। क्यों नहीं भरता कि उस स्वप्नमें बाह्य पदार्थ कुछ नहीं है। अतः यों ही जानना चाहिए कि यहाँ भी कोई बाह्य पदार्थ न हो तो कुछ साध्य नहीं किया जा सकता है। तो जिस प्रकार बाह्य पदार्थके न माननेपर कुछ भी साध्य नहीं किया जा सकता इसी तरह बाह्य पदार्थके

न माननेपर किसी भी रूपसे द्वारा कुछ भी दूषित नहीं किया जा सकता। जो लोग संतानान्तर नहीं मानते, स्वयं गन ही मानते हैं उनके यहाँ भी अपने संतानकी क्षणिकता आदिक भी किसके द्वारा मिट्ट करोगे ? और संतानान्तरका किस तरहसे दूषण होये ? अर्थात् बाह्य पदार्थ न माननेपर और दूषणका न कोई उपाय बनेगा न कोई साधन दूषणका कर्ता होगा। कोई बात ही होगी जो सभी जायगी और दूषितकी जायगी। तो यो बाह्य पदार्थ न माननेपर कोई वहाँ भी व्यवस्थित नहीं रह सकता है।

मनुष्यको भ्रमरूप मानने वाले ज्ञानको भी भ्रमरूप वा अत्रमरूप कहने पर अर्मकान्तकी असिद्धि—कोई यदि ऐसा माने कि जैसे तिमिर रोग वालेको दी चन्द्र दिखते हैं तो जैसे दो चन्द्रोका दिखना भ्रान्ति है उसी प्रकारसे सारा व्यवहार भी भ्रान्त है। जितने भी ज्ञान हैं, जितने भी श्रेय हैं, जो कुछ समझ बन रही है वह सारा ही भ्रान्ति है, ऐसा भी कोई यदि माने तो यह बात तो सही है ना। तो कोई समझनेके लिए यह तत्त्वज्ञान तो मानना ही पड़ेगा। इस तरह यह तत्त्वज्ञान तो उनके लिए शरण कहना ही होगा। जो मरुप जो कुछ भी व्यवस्था बनाये—धन्यताकी व्यवस्था बनाये या सबको भ्रम बतानेकी व्यवस्था बनाये कुछ भी व्यवस्था बनाये, आखिर वह उनका तत्त्वज्ञान हो, कहलायगा ? तो जिस बुद्धिसे जो कोई जो कुछ भी सिद्ध करे उसके लिए वह बुद्धि, वह तत्त्वज्ञान शरण है। तत्त्वज्ञानसे ही देखो इस धन्यवादीने सबको भ्रमकी व्यवस्था बनायी। जगतमें जो कुछ भी है वह सब भ्रम है, ऐसी भी व्यवस्था बनाने वाला कोई है ना। वह है ज्ञान। तो ज्ञानको तो मना नहीं किया जा सकता है। और, यहाँ तक कि जो लोग यह कहते हैं कि जीव नहीं है, ज्ञान नहीं है तो ऐसा भी तो वह ज्ञान कर ही तो रहा है। ज्ञानको छोड़कर कोई बाहर जा नहीं सकता। तत्त्वज्ञान शरण है। युक्तिर्था बताये, ये सब उसके निर्णयके उपाय हैं। तो तत्त्वज्ञानसे कोई विमुख नहीं हो सकता है। सबको मानना पड़ेगा कि सबके लिए तत्त्वज्ञान शरण है। जिस ज्ञान द्वारा जिस बुद्धि द्वारा अपने मतव्यकी सिद्धि की जा रही है, तो जब तत्त्वज्ञान सिद्ध हो गया तो यह मत भी शिथिल हो जाता है कि सर्व कुछ भ्रान्त है, तो तत्त्वज्ञान तो भ्रान्त न रहा। उसने तत्त्वज्ञान तो स्वीकार कर लिया। तो अब ये सब पदार्थोंके भ्रमका साधन न बने अतएव सर्व भ्रम है, इसमें भी तत्त्वज्ञान शरण है। अन्यथा अर्थात् यदि ज्ञानको भी भ्रान्त स्वीकार करने लगे तो बाह्य पदार्थोंकी तरह अपने दृष्ट मंतव्यका भी अर्थात् सब भ्रम है इस मंतव्यका भी निराकरण बन बैठेगा। जैसे कि विज्ञानवादी साक्षात्कार बाह्य अर्थका निराकरण कर रहे हैं कि बाह्य अर्थ कुछ भी नहीं है तो अब जब तत्त्व ज्ञानको भी भ्रान्त मान लिया तो जो उनका दृष्ट मंतव्य है वह तो दृष्ट रहा नहीं, क्योंकि तत्त्वज्ञान भी भ्रान्त माना जा रहा है। तब उस ज्ञानके द्वारा जो भी विज्ञानवादीको मिला है वह सर्व भ्रम है

हमका भी निराकरण हो जायगा, अर्थात् भ्रम न रहेगा । भ्रान्त ज्ञानसे शङ्काकारके इष्टका भी निराकरण हो जाता है, केवल बाह्य अर्थवा ही निराकरण नहीं । अतएव मानना होगा कि, तत्त्वज्ञान सबके लिए शरण है, और वह तत्त्वज्ञान ज्ञानाद्वैत भावसे बाह्य है क्योंकि जो ग्राहक है आभास उसकी अपेक्षासे भी बाह्य है और जीवादिक भूल चतुष्टय आदिक भी बाह्य है । इससे स्वीकार कर लेना चाहिए कि, बनबने जितने भी पदार्थ हैं, जिन जिनकी पर्यायें हैं वे सब वास्तविक हैं, अनादि अनन्त हैं उनमें पर्यायें प्रतिक्षण होती रहती हैं ।

बुद्धिशब्द प्रमाण आदि कुछ न माननेपर स्वपक्ष साधनकी व परपक्ष दूषणभी असाध्यता होनेसे तत्त्वकी असिद्धि — शिथे ! विज्ञानवादी अपना मतव्य कैसे साध सकेंगे जब कि बुद्धि, शब्द और प्रमाणको भी वे मिथ्या मानते हैं । इसी प्रकार बुद्धि, शब्द आदिको मिथ्या माननेपर, शब्द ज्ञानको मिथ्या माननेपर जो वे विज्ञानवादी शङ्काकार परमाणु आदिकमें दूषण देता है, क्या कि विज्ञानवादी परमाणु को भी परमार्थ नहीं मानता । वह तो केवल ज्ञानक्षणको ही मानता है तो वह शङ्काकार परमाणु आदिक दूषण दे रहा है वह किस बलपर दे सकेगा ? तब समझना चाहिए कि परमाणु आदिको दूषण देनेमें शब्दज्ञान ही शरण है । क्योंकि अतत्त्वज्ञानमें बाने जो तत्त्वज्ञान नहीं है, भ्रान्तज्ञान है ऐ० अतत्त्व ज्ञानप अपना माना हुआ मतव्य जो कि प्रकरणमें परमार्थ आदिकका अभाव कहा जा रहा है वह परमाणु आदिकके अभावका निराकरण कर बैठेगा, अर्थात् परमाणु आदिक सत् हैं यह सिद्ध हो जायगा यदि तत्त्वज्ञानका शरण नहीं करता है यह विज्ञानवादी तब माने यदि तत्त्वज्ञानके शरणमें नहीं जा रहा है यह विज्ञानवादी तो फिर उसके ज्ञानके द्वारा किया गया कुछ भी प्रकृत ही रहा, अब यहाँ अतत्त्वज्ञानसे जो निश्चित किया गया वह भी अनिश्चित ही रहा । विज्ञानवादी तब जो कुछ भी कहेगा वह सब भ्रान्त है । कुछ भी निश्चित नहीं कर सकता । सभी दार्शनिकोंने जो अपना इष्ट तत्त्व माना है । और स्वयं जो अनिष्ट तत्त्व मानते हैं उस सबमें जो साधन के दूषण दे वह तत्त्वज्ञानसे ही दिया जा सकता है । सभी दार्शनिक युक्तियाँ पेश करते हैं और अपने पक्षके साधनका प्रयास करते हैं पर पक्षको दूषित करनेका प्रयास करते हैं । यह सब प्रयास तत्त्वज्ञानसे ही तो होता है । सो यों जब सभी जगह तत्त्वज्ञानका ही वर्णन है तब प्रकृत अनुमानमें जो हेतु दिया गया है वह साध्य दूषण होनेसे जो साध्य बनाया है कि बाह्य अर्थ परमार्थ से सत् है तो इस अनुमान प्रयोगमें हेतुको असिद्ध करनेकी इच्छा रखने वाला यह शङ्काकार अब स्वयं भी निराकृत हो गया है क्योंकि उस हेतुकी असिद्धताका जो कि स्वयं इष्ट है शङ्काकार चाहता है कि स्याद्वादियोका दिया गया हेतु अथवा बाह्य पदार्थोंको भी परमार्थ माननेवालोंका हेतु असिद्ध होजाय ऐसा शङ्काकारको इष्ट है तो हेतुका असिद्धपना और जो शङ्काकारको अनिष्ट है कि हेतु सिद्ध होजाय, शङ्काकारको

इष्ट नहीं है। सांख्यकारका प्रतिष्ठित जो मिथ्यपना है इसकी साधन और दूषणके प्रयोगमें ही व्यवस्था बन सकेगी। केवल सांख्यकारके माननेमात्रसे इष्ट सिद्धि न हो जायगी, अनिष्ट दूषित न हो जायगा। उसे युक्तिमय देनी होगी, तत्त्वज्ञानका कारण ग्रहण करना होगा अन्यथा तो साधन दूषण प्रयोगके बिना इष्टका साधन और अनिष्ट के दूषणकी व्यवस्था नहीं बन सकती। सब इष्ट अनिष्टकी साधन व्यवस्था न बननेके कारण फिर तो जो कुछ भी कोई कह दे वही मान लेना चाहिए। यो भट्टपट किमीकी भी बात तुरन्त स्वीकार कर लेना चाहिए, क्योंकि किसीका साधन किसीका दूषण बतानेके लिए तत्त्वज्ञानकी आवश्यकता ही न रही। फिर तो यो समझिये कि जिसका बोल चले, जो ज्यादा बोलचाल हो अधिक बोलने वाला हो वस उसका पक्ष सही हो जायगा और चाहे कोई कितना ही बुद्धिमान हो, सम्यक्तासे यदि बसता है तो भी उसका पक्ष बलवान न हा मकेगा। यो भट्टपट कुछ भी कह देनेका प्रसंग होगा।

इष्ट पदार्थके अपन्धवकी असंगतता—उक्त प्रकरणसे यहाँ यह बात भी समझ लेना चाहिए कि जो लोग इष्ट पदार्थका अपन्धव मानते हैं अर्थात् यह जो कुछ नजरमें आ रहा है यह कुछ भी नहीं है, सर्व मिथ्या है। इस प्रकार जो इष्टका अपन्धव मानते हैं वह बिना कारणके ही बन जायगा। यह विज्ञानकी संतान है और नहीं है ऐसा तत्त्व निर्णय तो अब हो न सका। कुछ भी निर्णय नहीं हो सकता, क्योंकि बुद्धि शब्द प्रमाणकी व्यवस्था ये विज्ञानवादी मानना ही नहीं चाहते। तो जब विज्ञानकी संतान है अथवा विज्ञानकी संतान नहीं है इस प्रकार जब तत्त्वज्ञानकी प्रतिपत्ति ही न हो सके, क्योंकि सर्व ज्ञान जब भ्रान्त माननेका सिद्धान्त स्वीकार कर लिया तो वहाँ कोई तत्त्व सिद्ध नहीं हो सकता। जब कोई तत्त्व सिद्ध न हुआ तो इष्ट पदार्थोंका अपसाप करना, अभाव बताना यह बात भी बिना कारणके ही हुई। कोई युक्ति बलसे तो सिद्ध न हुई तत्त्वज्ञानसे तो सिद्ध न हुई। अभ्रान्त ज्ञानका तो आलम्बन न हुआ। दृश्यरूप जो ये सब स्क्वाकार दीख रहे हैं इन स्क्वाकारोंके द्वारा ग्रहण होनेपर भी परमाणुओंका सञ्ज्ञाव सिद्ध होता है। ये परमाणुरूप वही पदार्थ भी हैं। अगर ये परमाणु न होते जो कि ग्रहण है, उनके सत्त्वकी ही बात कह रहे हैं। ग्रहण होनेपर भी परमाणु यदि सत् न होते तो स्क्वाकार रूपसे जो ये दिख रहे हैं ये दृश्य पदार्थ ये कहाँसे आते? तो दृश्य कथञ्चित् स्क्वाकार रूप हैं। इन सब अवयवियोंसे उन ग्रहण परमाणुओंका सत्त्व सिद्ध होता है उनका निषेध नहीं किया जा सकता, भ्रान्तियोंकी तरह। जैसे विज्ञानवादी शंकाकार भ्रान्तियोंकी सिद्धि में कहता है कि ज्ञान परमाणु ग्रहण ही है और ज्ञानमात्र ही है। फिर भी इन दृश्य पदार्थोंसे ज्ञानपरमाणुओंकी सत्ता सिद्ध होती है अन्यथा नहीं। तो जैसे वह शंकाकार विज्ञानवादी दृश्य पदार्थका व ग्रहण ज्ञानपरमाणुका सञ्ज्ञाव मान लेता है उसी प्रकार इन दृश्य स्क्वाकारोंका व ग्रहण परमाणुओंका भी सञ्ज्ञाव सिद्ध होता है। इसी

कारण इस अनुमानमें विज्ञानवादियोंके इष्ट उपादानका प्रयोग किया गया है। तो इस उदाहरणसे भी यह निश्चय होता है कि बाह्य परमाणुओंका सत्त्व है। यदि बाह्य परमाणु न होते तो कथञ्चित् दृश्य स्वरूप ये स्क्वाकार भी न होते। इन दृश्य पदार्थोंका दृश्य परमाणुओंमें सत्त्व निर्णीत होता है और युक्तिते भी विचारें जो कुछ ये दिख रहे हैं, इनके टुकड़े हो जाते हैं। ये काठ पत्थर आदिक जो कुछ नजर आ रहे हैं, इनके टुकड़े हो जायें, फिर उनके भी टुकड़े हो जायें। और भी उन टुकड़ों के टुकड़े बराबर होते जायें, आखिर अन्तमें कोई टुकड़ा ऐसा हो जाय कि जिसका दूसरा टुकड़ा किया न जा सके, वह टुकड़ा अभी परमाणु-रूप नहीं है। वह सूक्ष्म टुकड़ा हो गया है, लेकिन उसके और टुकड़े भी हो सकते हैं। न किए जायें किन्तु कारण कलापसे अथवा काललब्धिसे उनके और भी टुकड़े हो सकते हैं। यो होते-होने अन्तिम अक्ष, जिस किसी भी प्रकार न हो सके, ऐसा अन्तिम निरक्ष ही तो परमाणु है। यो युक्तियोसे भी सिद्ध होता है।

विभक्तकान्तवादकी भीमांसा और भी सुनो। जो दार्शनिक स्कन्धमें भी विभक्त परमाणु पूर्ववत् मानते हैं तो वे जो बाह्य परमाणु हैं उन परमाणुओंमें जो सम्बन्ध बना है, अवयवी रूपसे परिणामन हुआ है उस परिणामनके सम्बन्धमें यह बातलाओ कि उन जडरूप परमाणुमें क्या पूर्व दक्षिण पश्चिम उत्तर और नीचे ऊपर इन छ दिशाओंके विभाग भेदसे क्या उनमें ६ तरहुके स्क्व है? क्या परमाणु षट्कोण है और उसकी कल्पना कराकर फिर उसमें सम्बन्ध किस तरह बना? ऐसी बात कहकर ये विज्ञानवादी उन जैन या वैशेषिक आदिकके पक्षमें जो उपालम्भ देते हैं उन परमाणु आदिकका निराकरण करते हैं तो उस निराकरणमें तो इन विज्ञानवादी बौद्धजनोंका स्वपक्ष भी निराकृत हो जाता है, क्योंकि यहाँ परंपक्षका उपालम्भ युक्तिपूर्ण न बना, वह तो उपालम्भाभास है। मीगते पक्षमें भी तो ज्ञान सतान ही माना गया है और वह क्षणिक है अनन्यवैध है उसका भी तो निराकरण हो जाता है। और कुछ दूषण यह क्षणिकवादी परसार्थ परमाणुओंको मानने वालेके सिद्धान्त में देने है वे ही दूषण विज्ञानवादियोंके सिद्धान्तमें भी लगते हैं। जैसे कि बाह्य परमाणुओंमें इन क्षणिकवादियोंके दूषण दिया गया उसी प्रकार ज्ञान परमाणुओंमें भी वही दूषण दिया जा सकता है। यहाँ यह स्पष्ट समझ लेना चाहिए कि विज्ञानवादी केवल सारे जगतमें फैला हुआ एक ज्ञान नहीं मानते, किन्तु प्रत्येक शरीरमें भिन्न-भिन्न ज्ञान है और इतना ही नहीं किन्तु प्रतिक्षण नया-नया उत्पन्न होने वाला ज्ञान है। यो ज्ञान परमाणु स्वीकार करते हैं। तो जैसे बाह्य परमाणुओंको मानने वाले दार्शनिकोंके सिद्धान्तमें ये विज्ञानवादी दूषण देते हैं वे सब दूषण ज्ञान परमाणुओंमें भी लगते हैं।

अत्यन्त पृथक् सत् ज्ञानपरमाणुओंमें सतानकी असिद्धि—बतायें ये

वास्तविकवादी कि वह ज्ञान परमाणु है तो एक परमाणु का दूसरे परमाणु के साथ एक देशमें सम्बन्ध होता है या सर्वदेशमें सम्बन्ध होता है ? दो ज्ञान परमाणु हैं अब वे दोनों ज्ञान परमाणु संतान बन रहे हैं तो संतान तो तभी बनता है जब कि वे सटे हुए हों । तो एक ज्ञान परमाणु दूसरे ज्ञान परमाणुओंसे सटा हुआ यदि है तो बताओ वह एक ओरसे सटा हुआ है कि सब ओरसे सटा हुआ है ? अगर एक ओरसे सटा हुआ है तब तो उस ज्ञान परमाणु के ६ भंज हो गए, क्योंकि ६ दिशाओं में हैं । कोई परमाणु पूर्वसे आकर लगा, कोई ज्ञानपरमाणु दक्षिणसे आकर लगा, कोई पश्चिम प्रादिकसे तो यों दिशाओंके भेदसे उन ज्ञान परमाणुओंमें भी भ्रम विज्ञान बन जायेंगे, यदि कही कि सर्वात्मक रूपमें उनमें सम्बन्ध होता है तब तो उन ज्ञानपरमाणुओंका जो प्रचय है, संपूर्ण है वह सब एक परमाणु मात्र रह जायगा । यदि उस प्रचयका जाने ज्ञानपरमाणुओंके पुञ्जका परमाणुओंसे भेद मानोगे जाने ज्ञान परमाणुओंका निष्ठ है और पटकोण ज्ञान परमाणुको असंग मानोगे तो प्रत्येक ज्ञान परमाणुमें वह सम्बन्धित हो गया । तो उनमें यदि वह परिसमाप्तिसे रह रहा है तो माना प्रचय बन जायगा । माना ज्ञानस्वरूप बन जायेंगे और अगर एक देशसे रह रहा है तो एक परमाणु प्रचय से एक देशसे टिका हुआ है तब परमाणुओंमें भ्रंशपना आ जायगा और इस तरह कहीं भी अवस्थिति न बन सकेगी । तो जैसे दोष यह विज्ञानवादी बाह्य परमाणुओंमें देता है वे उक्त दोष यहाँ ज्ञान परमाणुओंमें भी युक्त हो जायेंगे । अब यह बतलायें कि परमाणुओंके साथ बाहेर वे सस्पृष्ट हो, मिले हुए हो, भ्रमवा व्यवहित हों, जुड़े जुड़े हों, उनके द्वारा प्रचयका उपकार यदि किया जा सकता है तो उनके संसर्ग भेद न अवस्थापना नहीं बनता और व्यवधानके द्वारा उनका यदि ससर्ग बनाया जाता है तो जो अन्तरमें व्यवधान पड़ा है उस अन्तरमें जो भी व्यवधान कराने वाला हो वह सजातीय है या विजातीय ? सजातीय हो वा विजातीय हो कियेका भी व्यवधान बने तो फिर यही प्रश्न उठाना पता जायगा और अनवस्थाका प्रसंग आयगा । इस कारण से बाह्य परमाणुओंके सम्बन्ध करनेके प्रयासमें स्वयं विज्ञानवादीके पक्षका दाव हो जाता है ।

हर्षविषादाद्यात्मक चेतनमें व सूक्ष्मस्थूलाकार स्वरूपमें विरोधादि दूषणका अनवकाश—सूक्ष्म स्थूल स्वरूप बाह्य जालंततरमें पूर्वोक्त दोषका प्रवकाश नहीं है । जैसे कि हर्ष विषाद आदिक अनेकाकारात्मक आत्मावे माना परिणमतोका, अवस्थाका कोई दोष नहीं आता है । यहाँ बांकाकार कहता है कि वहाँपर भी विरोध नामका दूषण आता है । अर्थात् वह पदार्थ सूक्ष्म भी है और स्थूल भी है ऐसा कैसे हो सकता ? जो सूक्ष्म है वह स्थूल न होगा जो स्थूल है वह सूक्ष्म न होगा अथवा वे हर्ष विषादादिक अनेक आकार कैसे बन सकते हैं ? तो यह विरोध बांकाके उत्तरने कहते हैं कि क्या यह विरोध सर्वथा देखा जा रहा है

या कथञ्चित्? यदि कहो-कि सर्वथा ही दोष माना है तो यह बात असंगत है। सर्वथा तो कही भी विरोध नहीं हो सकता। यह कहेंगे अधिकसे अधिक। ठढस्पर्श गर्भसं शं इनमें तो विरोध है। तो अले ही किसी रूपसे विरोध है मगर सत्त्व प्रमेयत्व आदिक की दृष्टिसे कोई विरोध नहीं है। शीतस्पर्शमें भी सत्त्व प्रमेयत्व आदिक हैं, उष्ण स्पर्शमें भी सत्त्व प्रमेयत्व आदिक हैं। तो यों सर्वथा विरोध कही भी सिद्ध नहीं हो सकता। अपने माने हुए तत्त्वमें भी सर्वथा विरोध नहीं मान रहे हो ज्ञानकी दृष्टिसे तो वह अनेकाकार है परन्तु वहाँ जो एकाकारमें झलक रहे हैं, जो बाह्य पदार्थोंका प्रतिबिम्ब हुआ है उस दृष्टिसे नानाकार है। अतः सर्वथा विरोध कही भी सम्भव नहीं हो सकता। वहाँ भी सर्वथा विरोध नहीं है। यदि कहो कि उस चित्रज्ञानमें तो कथञ्चित् विरोधका परिहार है अर्थात् नील पीत आदिककी अपेक्षासे विरोध नहीं है। तो भाई वही बात तो कही जा रही है। यह कथञ्चित् विरोध ही तो रहा और कथञ्चित् नहीं रहा तो द्वितीय पक्ष भी दूषण देनेमें समर्थ नहीं है, न तो यहाँ कोई साक्षात् दोष है न कोई परम्पर्या दोष है। और देखिये—यह बात भी निर्विरोध सिद्ध होती है। विवादापन्न ज्ञानस्वरूपसे अतिरिक्त अर्थका आलम्बन करने वाला होता है, क्योंकि वह ग्राह्य ग्राहकाकार रूप है। इस अनुमानमें यह बात सिद्ध की गई है कि प्रत्येक ज्ञान ज्ञानस्वरूपसे अतिरिक्त अन्य पदार्थ उनको विषय करता हुआ ही होता है। क्योंकि ज्ञानमें ग्राह्याकार भी आता है और ग्राहकाकार भी रहता है। तो ग्राह्याकार और ग्राहकाकार-रूप होनेसे वह ज्ञान बाह्य पदार्थका विषय करने वाला ही समझा जाता है। जैसे सतानान्तरकी सिद्धि।

ग्राह्याग्राहकाकारभेदको भ्रान्त माननेपर विडम्बना शंकाकार कहता है कि भ्रमज्ञानमें जो ग्राह्याकार, ग्राहकाकारपना रहता है उससे इस हेतुका व्यभिचार हो जायगा अर्थात् भ्रम वाले ज्ञानमें भी ग्राह्याकार और ग्राहकाकार है। लेकिन वह किसी पदार्थका आलम्बन नहीं करता, क्योंकि वहाँ पदार्थ ही नहीं है। इस शंकाके उत्तरमें कहते हैं कि तब तो फिर जो शंकाकार अन्य सतानामें ज्ञानकी सिद्धि करता है और उसका साधन बनाता है उस साधनमें भी व्यभिचार आ जायगा। उनका अनुमान है कि यहाँ बुद्धि है। क्योंकि व्यापार आदिकका प्रतिभास हो रहा है। कोई भी पुरुष अन्य पुरुषमें ज्ञान है इसकी सिद्धि किस प्रकार करता? उसकी सिद्धि इस प्रकार होती है कि वह अनुमान करता है कि इस सतानान्तरमें भी ज्ञान है क्योंकि प्रवृत्ति है, व्यापार है। यदि ज्ञान नहीं होता तो व्यापार प्रतिभासकी बात कहकर बुद्धिकी बात सिद्ध कर रहे हो तो कोई पुरुष स्वप्नदशामें जहाँ बुद्धि नहीं मानी गई है, ये क्षणिकवादी स्वप्नदशामें ज्ञान नहीं मानते हैं। किन्तु जगनेपर जो ज्ञान उत्पन्न होता है उस ज्ञानका सोनेसे पहिले जो ज्ञान हुआ था उसका कारण मान बैठते हैं। तो स्वप्नदशामें कोई पुरुष हाथ पैर भी चला देता है और वहाँ, बुद्धि

नहीं मानी गई। तो यो सत्तानान्तरके साधनमें भी अभिचार आ जायगा। यह बात नहीं कह सकते कि व्यापार व्यवहार वचनासाध आदिकका आश्रय होना भ्रमरूप नहीं होता। जिससे कि शंकाकार अपने हेतुको अव्यभिचारी सिद्ध कर सके। होता है भ्रमरूप। सोती हुई हास्यतमे भी लोग हाथ पैर चलाते हैं। यहाँ तक देखा गया है कि मोते हुए उठकर काम भी कर लेते, किवाट खोल लेते, कहीं कहीं जाकर सो जाते और उन्हें यह मालूम नहीं होता कि मैंने क्या किया? तो ऐसे व्यापारादिक जो भ्रमरूप हैं वे बराबर देखे जाते हैं। इससे सत्तानान्तरकी सिद्ध करनेमें जो साधन देता है शंकाकार उसमें भी अभिचारी आ जायगा।

वस्तुतः न मानकर वासनाभेदसे ग्राह्याकार ग्राहकाकार माननेपर अव्यवस्थाका दिग्दर्शन—शंकाकार कहता है कि ज्ञानमें ग्राह्य ग्राहकाकारपन वासना भेदसे ही होता है, बाह्य अर्थका सङ्ग्राह होनेसे नहीं माना गया है, जैसे कि स्याद्वादी जैन आदिक लोग ज्ञानमें ग्राह्याकार ग्राहकाकार बताकर बाह्य अर्थकी सिद्धि करना चाहते हैं सो बात वहाँ ऐसी नहीं है। विज्ञानवादी कहे जा रहे हैं कि वहाँ ज्ञानमें ग्राह्याकार ग्राहकाकार तो आया है पर वह वासनाके भेदसे आया है। ऐसा नहीं है कि बाहरमें कोई पदार्थ है ऐसा जिसके कारण ग्राह्याकार और ग्राहकाकार बना हो? इसके उत्तरमें कहते हैं कि तब तो फिर अन्य जगह भी वासनाभेद मान लिया जाय फिर सत्तानान्तर सिद्ध न होगा। जैसे कि जागृत दशामें बाह्य अर्थ वासनाकी दृढ़ताके कारण तदाकार होने वाले ज्ञानमें साधनपनेका अभिमान किये जा रहा है परन्तु स्वप्न आदिक दशामें उस वामनामें दृढ़ता न होनेके कारण स्वप्न-दशामें ज्ञानको असिद्धपनेकी बात की जा रही है और यह माना जा रहा है कि पर-मार्थतः बाह्य पदार्थ कुछ भी सिद्ध नहीं होता, केवल वासनाभेद ही है। तो जैसे शंकाकार वहाँ वासनाभेदसे सारी व्यवस्था बनाये जा रहा है उसी प्रकार जागृत दशामें अन्य सत्तानके ज्ञानकी वासनाकी दृढमतासे सत्यताका अभिमान करते अर्थात् जिस ज्ञानमें जो ग्राह्याकार ग्राहकाकार बन रहा है उसके लिये यो कहा जा रहा है यह ग्राह्याकार ग्राहकाकार वासनासे बन गया है। कहीं बाहरमें पदार्थ होनेके कारण नहीं बने हैं तब इसी तरह जब किसी दूसरे पुरुषमें ज्ञानका अनुमान करता है वह शंकाकार तो वहाँ भी यही मानले वह कि बाह्यमें ज्ञानसंग्रह नहीं है, सत्तानान्तर भी नहीं हैं। किसी अन्य पुरुषमें ज्ञानका सङ्ग्राह नहीं है किन्तु जो परस रहती है दूसरे पुरुषमें ज्ञानसे भी वह पुरुष अपनी ही वासनाके कारण ऐसी कल्पना कर रहा है। तो यहाँ भी वे वासनाभेद ही मान लें कि वासनाकेद्वारे ही कारण अन्य सत्तानमें ज्ञान-क्षण है ऐसी स्थितियोंका अभिमान बनता है और स्वप्न आदिक दशाधीनमें उस वासनाकी दृढमता नहीं है। इससे असिद्धताका व्यवहार बन रहा है। इस तरहका वासनाभेद वहाँ भी मान लीजिए। पर सत्तानान्तर मत मानो। फिर जब सत्ताना-

न्तर न माना तब निज संतानमे संश्लिष्टता आदिककी सिद्धि भी कैसे समझी जायगी?

ज्ञान ज्ञेयमेसे किसी भी एकको माननेपर द्वितीयकी अवश्यभाविनी सिद्धि—बहुत दूर जाकर भी अर्थात् बड़ी चर्चयें करनेके बाद भी यह मानना ही पड़ेगा कि कोई ज्ञान अपने दृष्ट तत्त्वका आलम्बन करने वाला होता है। और, वही वेद्याकार वेदकाकार बाह्य अर्थ ज्ञानमें स्वरूपसे अन्य किसी पदार्थके आलम्बनको सिद्ध कर देता है अर्थात् ज्ञानमे जब बाह्याकार ग्राहकाकार बन रहे हैं तो उससे बाह्य पदार्थ अवश्य है यह सिद्ध होता है। न होते बाह्य पदार्थ तो ज्ञानमे यह विषय यह व्याकार कैसे प्रतिबिम्बित होता, इस कारण उक्त प्रकारसे बाह्य अर्थकी सिद्धि होगई, तो बाह्य अर्थकी सिद्धि होनेसे वक्ता, श्रोता, प्रमाणा ये तीन सिद्ध हो गए और फिर उन तीनोंके बोध, वाक्य और प्रमा याने बुद्धि ये भी तीनों सिद्ध हो जाते हैं। यो मूल बात कही जा रही थी कि जीव शब्द बाह्य अर्थसे सहित है याने जीव शब्द वाचक है और उससे जीव नामक पदार्थ वाच्य होते हैं। तो जीव शब्दसे सबाह्य अर्थपना सिद्ध करनेमे उस सजापनका हेतु दिया गया है। उस हेतुमें न असिद्ध दोष है न अनेकात्मिक दोष है और न वहाँ जो दृष्टान्त बताया गया है जैसे हेतु शब्द, माया शब्द, भ्रान्ति शब्द, प्रमाशब्द, किन्ही भी दृष्टान्तोंमें कोई दोष नहीं है। कोई भी दृष्टान्त साधन धर्म, साध्य धर्म आदिकसे रहित नहीं है जिससे कि जीवकी सिद्धि न हो। तो जीव शब्दसे ही जीव पदार्थकी सिद्धि हो जाती है। जब जीवकी सिद्धि हो गयी तब अर्थको जानकर पदार्थको समझकर प्रवृत्ति करने वाले सम्वाद और विसम्वादकी सिद्धि सिद्ध हो ही जाती है। इसी प्रकार यहाँ तक यह सिद्ध हुआ कि केवल अन्तरङ्ग पदार्थ ही नहीं है बहिरङ्ग पदार्थ भी है याने केवलज्ञान ज्ञान ही हो मो बात नहीं है किन्तु घट पट आदिक बाह्य पदार्थ भी हैं, सभी अनुभव करते हैं कि हम जान भी रहे हैं और बाह्य पदार्थोंको भी समझ रहे हैं।

भावप्रमेयमे सवादकी अपेक्षासे अभ्रान्तता व बाह्य अर्थमें विसंवाद की अपेक्षासे भ्रान्तताके सम्बन्धमे सप्तभङ्गी प्रक्रिया—ज्ञानमे जो प्रमाणता आती है वह ज्ञानकी दृष्टिसे देखा जाय तो सारा ज्ञान प्रमाण है, परन्तु बाह्य पदार्थों की ओरसे देखा जाय तो कोई ज्ञान प्रमाण होता है और कोई ज्ञान प्रमाणाभास होना है इस तरह स्याद्वाद विधिसे यह सिद्ध होता है कि ज्ञानरूपकी अपेक्षासे तो ज्ञान अभ्रान्त ही होता है। क्योंकि वहाँ सत्यताकी अपेक्षा है। ज्ञान जो कुछ भी प्रवृत्ति करे ज्ञानमें वह आता है और ज्ञानकी वृत्ति है उतनी वहा सच्चाई है। तो सम्वादकी अपेक्षाने सर्व ज्ञानभाव प्रमेयमे घूँकि विसम्वाद हो रहा है इस दृष्टिसे सारे ज्ञान अभ्रान्त ही होते हैं। दूसरा भङ्ग यह है कि बाह्य अर्थमे विसम्वादकी

अपेक्षा भी होती है इस दृष्टिसे ज्ञान भ्रान्त होता है, विसम्बाद हुआ करता है बाह्य पदार्थोंके विषयसे। स्वयं ज्ञान ज्ञानमें प्रवृत्ति करे तो वहाँ क्या विसम्बाद है ? बाह्य पदार्थ वँसा न हो घोरवैसी समझ भा जाय तो समझिये कि वह भ्रान्त है। अब भ्रमसे प्रवृत्त दोनों दृष्टियोंमें ज्ञान स्यात् उभयस्वरूप है। एक साथ प्रवृत्त दोनों बातोंसे स्यात् प्रवृत्तम्ब है अब गम्बादकी दृष्टिसे और एक साथ प्रवृत्त दोनों दृष्टियोंसे स्यात् भ्रान्त अवस्तम्ब है विसम्बादकी दृष्टिसे तथा एक साथ प्रवृत्त दोनों दृष्टियोंसे ज्ञान कयचित् भ्रान्त अवस्तम्ब है। कम और अक्रमसे प्रवृत्त दोनों दृष्टियोंसे ज्ञान उभय अवस्तम्ब है। इस प्रकार सप्तभङ्गीकी प्रक्रियामें पूर्वकी तरह यहाँ भी लगा लेना चाहिए और पूर्वकी ही तरह एक है कि अनेक है ? नित्य है कि अनित्य है ? सभी विषयोंमें उसका विचार सप्तमंगी व्यापसे मिटकर लेना चाहिए, यह सब बात प्रमाण और नयकी विवशतासे समझ लेनी चाहिए। इस परिच्छेदमें बात यह कही गई है कि कोई मान ज्ञानको ही माने, बाह्य सत्त्वका नियम करे तो उसका जानना सिद्ध नहीं होता और निष्फल होता है। कोई पुरुष केवल बाह्य अर्थ ही माने और ज्ञान न माने तो उससे भी उसकी कोई सिद्धि नहीं। अतः ज्ञान भी है और बाह्य सत्त्व भी है। सर्व प्रकार परीक्षा करके सर्व से व्यामोह हटाकर अपने ज्ञानस्वरूपमें ही उपयोगको रमायें, यही एक कल्याणका उपाय है।



